ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE DES RELIGIONS

INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

PAR

MAURICE GOGUEL

Docteur ès lettres
Professeur à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris

TOME II

LE QUATRIÈME ÉVANGILE

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, 28

1924

CANCELLED

W. E. Gladstone

St. Deiniol's Library
Hawarden, Clwyd
Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN
CANCELLED

B
49
127

INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Introduction au Nouveau Testament : T. I. Les évangiles synoptiques, Paris, éditions Ernest Leroux, 1923 ; T. III. Le livre des Actes, Paris, éditions Ernest Leroux, 1922.

Paraîtront ensuite :

T. IV. — Les épitres pauliniennes (*en préparation*).

T. V. — Les épitres catholiques. L'Apocalypse.

Précédemment parus :

L'Évangile de Marc dans ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, t. XXII). Paris, Leroux, 1909.

Le texte et les éditions du Nouveau Testament grec, Paris, éditions Ernest Leroux, 1920.

La notion johannique de l'esprit et ses antécédents historiques, Paris, Fischbacher, 1902.

Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel, Paris, Fischbacher, 1905.

L'Eucharistie des origines a Justin Martyr, Paris, Fischbacher, 1910.

Les sources du récit johannique de la Passion, Paris, Fischbacher, 1910.

INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

PAR

MAURICE GOGUEL

Docteur ès lettres

Professeur à la Faculté libre de Théologie protestante de Paris

TOME II

LE QUATRIÈME ÉVANGILE

PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE, 28

1923

63885

PRÉFACE

« Au point de vue de l'histoire des dogmes comme à celui de l'histoire littéraire, écrit Harnack (*Dogmengeschichte*, I[4], Tübingen, 1909, p. 108), l'origine de l'évangile de Jean est la plus grande énigme de toute l'histoire ancienne du christianisme », et, de son côté, Jülicher (*Einl.*, p. VII) se déclare incapable d'apporter sur ce point des solutions définitives.

Pour ne pas compliquer davantage une question déjà bien obscure, nous avons limité notre étude à l'évangile lui-même, réservant pour plus tard l'examen de ses rapports avec les épîtres et l'Apocalypse qui, dans la tradition, portent aussi le nom de l'apôtre Jean.

PRINCIPAUX OUVRAGES CITÉS

(Cf. I, p. 11 s. III, p. 9 s.)

On trouvera les éléments d'une bibliographie complète dans notre chapitre I et dans les notes des autres chapitres. Nous nous bornons à donner ici le titre des ouvrages que nous avons le plus fréquemment cités.

Ouvrages sur le quatrième évangile

E.-A. Abbott, *Johannine Vocabulary*, London, 1905. (Nous citons : Abbott, *Voc.*)

E.-A. Abbott, *Johannine Grammar*, London, 1906. (Nous citons : Abbott, *Grammar.*)

B.-W. Bacon, *The fourth Gospel in Research and Debate*, London, 1910, ² 1918. (Nous citons la première édition : Bacon.)

W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen, 1898. (Nous citons : Baldensperger, *Prolog.*)

F. Blass, *Evangelium secundum Johannem cum*

variae lectionis delectu, Lipsiae, 1902. (Nous citons : Blass ou Blass, *édition.*)

W. Bauer, *Johannes erklärt*, Tübingen, 1912. [Lietzmann, *Hdb. z. N. T.*, II, 2]. (Nous citons : Bauer.)

G. Bert, *Das Evangelium des Johannes, Versuch einer Lösung seines Grundproblems*, Gutersloh, 1922. (Nous citons : Bert.)

C. Burney, *The aramaic Origin of the fourth Gospel*, Oxford, 1922. (Nous citons : Burney.)

Calmes, *L'évangile selon saint Jean*, Paris, 1904. (Nous citons : Calmes.)

Clemen, *Die Entstehung des Johannesevangeliums*, Halle, 1912.

Drummond, *And Inquiry into the Character and Authorship of the fourth Gospel*, London, 1903.

Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, Paris, Neuchâtel, Genève, 1864-1865, ⁴ 1902-5. (Nous citons la troisième édition [1881-1885] : Godet.)

Maurice Goguel, *La notion johannique de l'Esprit et ses antécédents historiques*, Paris, 1902. (Nous citons : Maurice Goguel, *Notion Esprit.*)

Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la passion*, Paris, 1910. (Nous citons : Maurice Goguel, *Passion.*)

Maurice Goguel, *Les sources des récits du quatrième évangile sur Jean-Baptiste*, *Rev. de théol. et de quest. relig.*, 1911, p. 12-44. (Nous citons : Maurice Goguel, *Jean-Baptiste.*)

MAURICE GOGUEL, *La venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles.* (*Notes d'histoire évangélique, III.*) *R. H. R.*, 1921, t. LXXXIII, p. 123-162. (Nous citons : MAURICE GOGUEL, *Fête des Tabernacles.*)

MAURICE GOGUEL, Traduction de l'évangile avec brève introduction et notes dans la *Bible du Centenaire*, 4e livraison, Paris, 1921.

J. GRILL, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, I*, Leipzig, Tübingen, 1902. (Nous citons : GRILL.)

HEITMÜLLER, dans *Schriften, IV* [3], 1918. (Nous citons : HEITMÜLLER.)

H.-J. HOLTZMANN, *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, IV [3], besorgt von W. BAUER, Tübingen, 1908. (Nous citons : HOLTZMANN-BAUER.)

OSCAR HOLTZMANN, *Das Johannesevangelium*, Darmstadt, 1887. (Nous citons : O. HOLTZMANN.)

H.-L. JACKSON, *The Problem of the fourth Gospel*, Cambridge, 1918.

J. KREYENBÜHL, *Das Evangelium der Wahrheit*, Berlin, 1900-1905. (Nous citons : KREYENBÜHL, *I, II*).

W. LARFELD, *Die beiden Johannes von Ephesus, der Apostel und der Presbyter, der Lehrer und der Schüler*, München, 1914. (Nous citons : LARFELD.)

A. LOISY, *Le quatrième évangile*, Paris, 1903, [2] 1921. (Nous citons, sauf indication contraire, la seconde édition : LOISY.)

A. Merx, *Das Evangelium des Johannes erlaütert*, Berlin, 1911. (*Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten erreichbaren Texte, II*, 2.) (Nous citons : Merx.)

Jean Réville, *Le quatrième évangile, son origine, sa valeur historique*, Paris, 1901, ² 1902. (*Bibl. de l'Ec. des Htes Et. Sc. rel. t. XIV.*) (Nous citons la première édition : Jean Réville.)

Sanday, *The Criticism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905.

Schwartz, *Ueber den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums*, Berlin, 1904. (*Abh. der kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil-Hist. Kl., N. F., VII.*) (Nous citons : Schwartz, *Ueber den Tod.*)

Schwartz, *Aporien im vierten Evangelium*, (*Nachr. d. kgl. Ges. d. Wiss. z. Goettingen, Phil.-Hist. Kl., I*, 1907, p. 342-372 ; *II*, 1908, p. 115-148 ; *III*, 1908, p. 149-188 ; *IV*, 1908, p. 497-560.) (Nous citons : Schwartz, *I, II, III, IV.*)

F. Spitta, *Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Goettingen, 1910. (Nous citons : Spitta.)

Stanton, *The fourth Gospel*, Cambridge, 1920. (*The Gospels as historical documents, III.*) (Nous citons : Stanton, *III.*)

Bernhard Weiss, *Das Johannesevangelium*, Goettingen, 1893. (*Krit. Ex. Komm.* von H.-A.-W. Meyer, II ⁸.) (Nous citons : B. Weiss.)

J. WELLHAUSEN, *Erweiterungen und Aenderungen im vierten Evangelium*, Berlin, 1907.

J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908. (Nous citons : WELLHAUSEN.)

H.-H. WENDT, *Das Johannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes*, Goettingen, 1900. (Nous citons : WENDT, *Johannesevangelium.*)

H.-H. WENDT, *Die Schichten im vierten Evangelium*, Göttingen, 1911. (Nous citons: WENDT, *Die Schichten.*)

G.-P. WETTER, « *Ich bin das Licht der Welt* », *Eine Studie zur Formelsprache des Johannesevangeliums, Beitr. z. Religionswissenschaft, I*, 1914. (Nous citons : WETTER, *Ich bin das Licht.*)

G.-P. WETTER, *Die « Verherrlichung » im Johannesevangelium, Beitr. z. Religwiss., II*, 1915. (Nous citons : WETTER, *Verherrlich.*)

G.-P. WETTER, « *Ich bin es* », *eine johanneische Formel, St. u. Kr.*, 1905, p. 224-238.

G.-P. WETTER, *Der Sohn Gottes, Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannesevangeliums, zugleich ein Beitrag zur Kenntniss der Heilandsgestalten der Antike*, Goettingen, 1916. (Nous citons : WETTER, *Sohn Gottes.*)

G.-P. WETTER, *Eine gnostische Formel im vierten Evangelium, Z. N. T. W., XVIII*, 1917, p. 49-63.

W. WREDE, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*, Tübingen, 1903. (Nous citons : WREDE.)

Th. Zahn, *Acta Johannis*, Erlangen, 1880. (Nous citons : Zahn, *A. J.*)

Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes ausgelegt*, Leipzig, 1908. (Nous citons : Zahn ou Zahn, *Com.*)

Autres ouvrages

W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1896. (Nous citons : Bousset, *Offenb.*)

W. Bousset, *Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens, von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*[2], Goettingen, 1921. (Nous citons : Bousset, *Kyr. Chr.*)

Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons, I, Die Entstehung*, Leipzig, 1908. (Nous citons : Leipoldt, *G. K., I.*)

R. Reitzenstein, *Poimandres, Studien zur griechish-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904. (Nous citons : Reitzenstein, *Poim.*)

C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, Ein katholisches-apostolisches Sendschreiben des zweiten Jarhhunderts*, Leipzig, 1919. (*T. U., XLIII.*) (Nous citons : Schmidt, *Gespräche.*)

H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Die Religion Jesu und des Urchristentums, Dritte Aufl.*, Tübingen, 1921. (Nous citons : Weinel.)

Revues et Collections

Forsch. — *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, Erlangen, puis Leipzig, 1881 et suiv.

Neut. St. — *Neutestamentliche Studien*, G.-H. Heinrici *dargebracht*, Leipzig, 1914.

Pour les citations de Philon nous indiquons, après les numéros des chapitres, et entre parenthèses, ceux des paragraphes mis en marge dans l'édition Cohn-Wendland.

CHAPITRE PREMIER

HISTOIRE DU PROBLÈME JOHANNIQUE[1]

I. — Aperçu général

Peu de problèmes bibliques ont été aussi âprement discutés que le problème johannique. Beaucoup des auteurs qui s'en sont occupés ont eu, comme le remarque Schürer (*Ueber den gegenwärtigen Stand*, p. 41 s.), le sentiment que le maintien des thèses traditionnelles sur l'origine du quatrième évangile était, pour l'Eglise

1. Sur l'histoire du problème johannique — nous entendons ici le problème du quatrième évangile — voir, en dehors des indications fournies par les diverses introductions et les commentaires, et des compte-rendus du *Theologischer Jahresbericht*, les travaux suivants : Luthardt, *Der johanneische Ursprung der vierten Evangeliums*, Leipzig, 1874 (donne p. 6 s., presque toute la littérature jusqu'en 1874) ; H.-J. Holtzmann, *Revue über die Stellung der heutigen Theologie zum Johannesevangelium*, *Protest. Kischenzeitung*, 1883 ; E. Schürer, *Ueber*

et pour le christianisme lui-même, d'une importance vitale et cela explique la passion qu'ils ont mise à les défendre.

Le problème à résoudre paraît plus simple que celui que posent les trois premiers évangiles. Il s'agit simplement, semble-t-il, de vérifier l'exactitude d'une tradition. L'Eglise a, en effet, sur l'origine du quatrième évangile, une tradition d'autant plus précise et plus ferme qu'elle est d'origine plus récente (voir chapitre IV). D'après cette tradition, l'apôtre Jean aurait vécu à Ephèse sous le règne de Trajan ; il y aurait, à l'aide de ses souvenirs personnels, composé son évangile pour compléter l'œuvre de ses

den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage, Giessen, 1889 ; Arnold Meyer, *Die Behandlung der johanneischen Frage im letzten Jahrzehnten, Th. Rundsch.*, 1899, p. 255 s. 295 s. ; *Die johanneische Literatur, Theol. Rundsch*, 1910, p. 15-26. 63-75. 94-100. 151-162 ; A. Hilgenfeld, *Das Johannesevangelium und seine neuesten Kritiker, Z. f. wiss. Th.*, 1904, p. 21-56 ; H.-L. Jackson, *The fourth Gospel and some recent german Criticism*, Cambridge, 1906 ; Jean d'Alma, *La controverse du quatrième évangile*, Paris, 1907 ; Scott, *Survey of recent Litterature on the fourth Gospel, Rev. of Theology and Philosophy*, 1909, p. 137-150, 1911, p. 449-461 ; C.-A. Bernouilli, *Der gegenwärtige Stand der Johanneskritik*, dans Overbeck, *Das Johannesevangelium herausgegeben von* C.-A. Bernouilli, Tübingen, 1911, p. 499 s. ; Belser, *Das Johannesevangelium und seine neueste Beurteilung, Th. Quartalschrift*, 1911, p. 404-449. 568-614 ; S.-J. Case, *Studies in the fourth Gospel, Am. Journ. of Theol.*, 1912, p. 462-467 ; Grundke, *Der gegenwärtige*

devanciers et pour la dépasser en écrivant, après les évangiles de la chair, l'évangile de l'esprit. Le quatrième évangile serait ainsi l'œuvre du plus intime ami de Jésus, de celui qui a le mieux compris son œuvre et pénétré le plus profondément dans son cœur. Pendant tout le XIX^e^ siècle, cette tradition a dominé le problème johannique. Examiner le bien ou le mal fondé de la tradition, tel a été l'objet principal du débat. Défenseurs et adversaires de l'authenticité apparaissent comme les défenseurs et les assiégeants d'une place forte.

L'histoire du problème johannique depuis la fin du XVIII^e^ siècle peut être approximativement divisée en cinq périodes que séparent les années 1820, 1840, 1867 et 1900. La première est une période de tâtonnement : les premiers doutes apparaissent, on voit s'esquisser quelques indications sur de nouvelles positions du problème ; mais, dans l'ensemble, la position traditionnelle

Stand der johanneischen Frage, Hirschberg, 1912 ; J. MOFFATT, *Ninety years after : a survey of Bretschneider's « Probabilia » in the light of subsequent johannine criticism*, *Am. Journ. of theol.*, 1913, p. 368-376 ; MAURICE GOGUEL, *Les études sur le quatrième évangile*, *Revue de théologie et de philosophie*, 1914, p. 48-71. 123-146 ; *L'état actuel du problème du quatrième évangile*, *Bulletin de la Société Ernest Renan*, t. II, fasc. 7, mai 1921-juin 1922, p. 27-49 (*R. H. R.*, t. LXXXV, (1922), p. 123-145). Le présent chapitre reproduit, en les complétant, ces deux articles.

paraît inexpugnable. La seconde période s'ouvre par la brillante et, à bien des égards, prophétique étude de Bretschneider qui, en germe, contient toute la critique du XIX^e^ siècle, mais dont l'effet immédiat fut de provoquer un tel flux de réfutations que Bretschneider lui-même eut, et s'en réjouit, le sentiment d'avoir contribué à renforcer la thèse traditionnelle. La troisième période est celle où la tractation du problème est dominée par le système de Baur et où les critiques se partagent en partisans et en adversaires de l'école de Tubingue. A partir de 1867, on se dégage de l'influence de Baur ; diverses tentatives aboutissent aux grandes synthèses que marquent, à la fin du XIX^e^ siècle et au commencement du XX^e^, d'un côté les travaux des Pères Calmes et Lepin en France, de Godet en Suisse, de Sanday en Angleterre, de Bernhard Weiss et de Zahn en Allemagne et, de l'autre, ceux de Jean Réville et de Loisy en France, de H.-J. Holtzmann, de Jülicher, de Wrede, de Heitmüller et d'autres en Allemagne. Enfin, au début du XX^e^ siècle, les travaux de Wellhausen et de Schwartz sur la composition de l'évangile introduisent un point de vue nouveau et inaugurent une série de recherches qui n'ont pas encore donné tous les résultats qu'on est en droit d'espérer.

II. — Le problème johannique avant 1820

Dans la période qui va des origines de la critique biblique à la fin du XVIII^e^ siècle, jusque vers 1820, l'opinion générale est favorable aux données de la tradition. Quelques voix isolées s'élèvent seulement pour émettre des doutes sur un point ou sur un autre. On voit poindre un certain nombre d'objections qui, reprises plus tard, joueront un rôle dans le développement ultérieur de la critique. Les doutes ne trouvent d'ailleurs que peu d'écho. Ils font l'objet de vigoureuses réfutations et la thèse traditionnelle ne paraît pas sensiblement ébranlée par eux.

Un des premiers, le déiste anglais Evanson, dans une étude parue à Londres en 1792 (*The dissonance of the four generally received evangelists*), fait valoir, contre l'attribution de l'évangile à l'apôtre Jean, les différences qu'il présente avec l'Apocalypse. Il y voit l'œuvre d'un platonicien du II^e^ siècle. Dès 1793, la thèse d'Evanson fut réfutée par Priestley (*Letters to a young man*, London, 1793) et par Simpson (*An essay on the authenticity of the New Testament designed as an answer to Evansons dissonance*, London, 1793).

En 1796, Eckermann (*Resultate der bisher über den Ursprung der Evangelien angestellten Untersuchungen, Theologische Beiträge, V*) soutint qu'il fallait distinguer entre l'auteur et l'éditeur de l'évangile[1]. Il devait cependant reconnaître plus tard (*Erklärung aller dunklen Stellen des Neuen Testaments,* Kiel, 1807) que les réfutations que lui avaient opposées Storr (*Flatt's Magazin,* 1798) et Süskind (*id.,* 1800) étaient probantes. Entre temps son opinion avait été reprise par Vogel, auteur d'un ouvrage anonyme publié en 1801 sous ce titre menaçant *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht.*

Vers le même temps, des théories semblables à celle d'Evanson furent défendues par Horst (Henke's *Museum für Religionswissenschaft,* 1803), qui voyait dans l'évangile l'œuvre d'un chrétien alexandrin[2], et par Ballenstedt (*Philo und Johannes,* 1812). Cludius se prononça aussi contre l'authenticité (*Uransichten des Christentums,* 1808).

La théorie traditionnelle eut pour défenseurs

1. La même thèse fut défendue, en 1811, par Ammon, *Programma quo docetur Johannem evangelii autorem ab editore hujus libri fuisse diversum.*

2. Horst fut combattu par Süskind (Flatt's *Magazin,* 1804) et part Nöldeke (Henke's *Museum,* 1804).

des hommes comme Herder (*Von Gottes Sohn der Welt Heiland nach Johannes Evangelium*, 1797), comme Schletter (*Versuch einer Widerlegung der Einwendungen gegen die Aechtheit des Evangeliums Johannis*, 1802), comme Wegscheider (*Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium des Johannes*, Goettingen, 1806), comme Eichhorn (*Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1804 s.) et comme Gieseler (*Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, Leipzig, 1818).

III. — De Bretschneider a Strauss

La seconde période de la critique johannique s'ouvre par la publication d'un ouvrage qui, sous une forme modeste et non sans une certaine timidité, expose avec une rare pénétration les principaux arguments qui, dans la suite, devaient être mis en avant contre l'authenticité de l'évangile de Jean. Cet ouvrage est l'œuvre d'un rationaliste, le superintendant Bretschneider (1776-1848). Il est intitulé *Probabilia de evangelii et epistolarum Johannis apostoli indole et origine eruditorum judiciis modeste subjecit* Carolus Theophilus Bretschneider (Lipsiae,

1820). L'auteur insiste sur les différences que le quatrième évangile présente avec les trois premiers tant pour le portrait qu'il trace du Christ que pour les discours qu'il met dans sa bouche et qui, en réalité, expriment le point de vue d'un pagano-chrétien du second siècle. L'auteur n'est pas un témoin oculaire. Il polémise contre les Juifs et défend contre eux le point de vue du christianisme. Les témoignages que l'on invoque en faveur de la tradition sont ou peu précis ou de date récente. L'évangile présente des traces très nettes de culture grecque, son point de vue est universaliste.

Le livre de Bretschneider provoqua toute une série de réfutations[1]. Une des plus importantes fut celle de Lücke (*Commentar über das Evan-*

1. Schott, *Examinantur dubitationes quaedam de authentia evangelii Johannis nuperrime a Bretschneiderio excitatae*, 1820 ; Kaiser, *De apologeticis evangelii Johannis consiliis authentiam ejus commonstrantibus*, 1821-23 ; Stein, *Authentia evangelii Johannis contra Bretschneiderii dubia vindicata*, Brandenburg, 1822 ; Usteri, *Commentatio critica in qua evangelium Johannis genuinum esse ex comparatione quatuor evangeliorum narrationum de cœna ultima et passione Jesu Christi ostenditur*, Zurich, 1823 ; Olshausen, *Die Aechtheit der vier kanonischen Evangelien*, Königsberg, 1823 ; Crome, *Probabilia haud probabilia, oder Widerlegung der von Dr Bretschneider gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums und der Briefe Johannis erhobenen Zweifel*, Leiden, 1824. — Comme partisans des idées de Bretschneider, on ne peut guère citer

gelium des Johannes, Bonn, 1820, [3] 1840-1843). Cet auteur qui devait plus tard faire de larges concessions aux points de vue de Strauss et de Bruno Bauer, se montra, dans les deux premières éditions de son commentaire (1820, 1824), partisan décidé de l'authenticité. Aucun défenseur de la tradition n'exerça cependant, dans le second quart du XIX[e] siècle, une influence comparable à celle de Schleiermacher[1]. Les raisons qui déterminèrent son jugement furent surtout d'ordre théologique et philosophique. Le Christ synoptique et le Christ johannique ne sont pas, d'après lui, plus inconciliables que le Socrate de Platon et celui de Xénophon et surtout on ne pourrait, pense-t-il, comprendre la naissance et le développement du christianisme avec le seul Jésus des synoptiques sans le Christ spirituel de Jean.

que PAULUS (*Heidelberger Jahrbücher*, 1821) qui soutint qu'il convenait de distinguer entre l'auteur de l'évangile et le témoin dont il utilise les récits, RETTIG (*Ephemerides exegetico-theologicæ*, 1824) qui prit position contre l'authenticité, et REUTERDAHL (*De fontibus historiæ Eusebianæ*, 1826) qui se prononça contre le séjour de Jean à Ephèse.

1. *Reden über die Religion*, 1831, *Einleitung in das Neue Testament* (posthume), 1845. Sur les travaux de Schleiermacher relatifs au quatrième évangile, voir J. CONRADI, *Schleiermacher's Arbeit auf dem Gebiet der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft*, Leipzig, 1907, p. 55-60.

L'effet produit par les diverses apologies suscitées par l'apparition des *Probabilia* fut tel que l'authenticité du quatrième évangile parut plus assurée que jamais. Bretschneider lui-même (*Einige Anmerkungen*, TZCHIRNER'S *Magazin für chr. Prediger*, 1824, *II*, p. 153) se déclara convaincu par les réponses faites à son livre et se félicita d'avoir provoqué une démonstration de l'authenticité de l'évangile plus rigoureuse que celles qui avaient été données jusque-là. Il ne s'était, disait-il, pas proposé d'autre but en écrivant les *Probabilia*.

Jusqu'en 1835 la thèse de l'authenticité a, pour ainsi dire, cause gagnée. On doit noter seulement que de Wette (*Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments*, Berlin, 1826), tout en penchant du côté de l'authenticité, reconnaît qu'elle ne peut être rigoureusement démontrée. Dans la suite — et jusqu'à la cinquième édition de son *Introduction* qui est de 1848 — il devait prendre une position de plus en plus favorable à la tradition.

L'opinion unanime entre 1820 et 1836 trouve son expression dans l'*Introduction au Nouveau Testament* de Credner (Halle, 1836, p. 208) qui déclare que, « même en l'absence de toute tradition extérieure, on pourrait affirmer » que « l'auteur de cet évangile ne peut être qu'un palesti-

nien, qu'il ne peut être qu'un témoin oculaire, qu'il ne peut être qu'un apôtre, qu'il ne peut être que l'intime ami de Jésus. Il ne peut être que ce Jean qui reposait sur le sein de Jésus, qui était au pied de la croix, qui, son séjour à Ephèse le prouve, pouvait faire bonne figure au milieu des philosophes grecs »[1].

IV. — De Strauss à Baur

Au moment où Credner s'exprimait ainsi, la thèse de l'authenticité et de l'historicité des évangiles allait subir un nouvel et formidable assaut. En 1835-36 paraissait la *Vie de Jésus*, de David-Friedrich Strauss[2]. La théorie du mythe était appliquée aux récits johanniques comme aux récits synoptiques, en outre, Strauss montrait dans le quatrième évangile une tendance dogmatique très nette qui choisit, crée et groupe les matériaux. La prédominance de cet élément

1. Plus tard, Credner devait se rallier à des vues semblables à celles de Baur.

2. *Das Leben Jesu*, Tübingen, 1835-36, ²1836, ³1838-39, ⁴1840. La *Vie de Jésus*, de Strauss, a été traduite en français par Littré (Paris, 1840). Sur Strauss, son œuvre et les discussions qu'elle a provoquées, voir Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* ², Tübingen, 1913, p. 69 s.

théologique et apologétique d'une part, l'influence d'idées grecques de l'autre, conduisent Strauss à assigner le quatrième évangile à un stade de l'évolution plus avancé que les synoptiques et à lui reconnaître une moindre valeur historique. Aussi, rompant avec les opinions courantes, refuse-t-il de reconnaître comme valable le cadre dans lequel le quatrième évangile enferme le récit de la vie de Jésus. En un certain sens, la théorie de Strauss est le contrepied de celle de Schleiermacher : le quatrième évangile est rejeté comme le plus mythique et le plus théologique au lieu d'être glorifié comme le plus spirituel.

La *Vie de Jésus* de Strauss provoqua une véritable levée de boucliers. Le point de vue traditionnel fut défendu entre autres par de Wette (*Kurzgef. exeg. Komm. z. N. T.*, Leipzig, 1836), par Neander (*Das Leben Jesu Christi*, Hamburg, 1837), par Tholuck (*Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte*, Hamburg, 1837), par Gfoerer (*Geschichte des Urchristentums*, *II*, Stuttgart, 1838), par Hase (*Leben Jesu*[3], Leipzig, 1840). Devant l'orage, Strauss, un moment, parut céder. Dans sa troisième édition (1838-39) il se montra moins convaincu de l'inauthenticité de l'évangile johannique, puis il se ressaisit et, dans la préface de sa quatrième édition (1840),

il déclara ne pas comprendre comment il avait pu écrire ce qu'il avait écrit dans la troisième[1].

Certaines des idées de Strauss furent reprises par Weisse[2] et par Schenkel (*Ueber die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu, St. u. Kr.*, 1840, p. 763-770) qui voulurent distinguer dans le quatrième évangile des éléments primitifs et des éléments secondaires et par Lutzelberger (*Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen*, Leipzig, 1840) qui soutint que toute l'ancienne tradition ecclésiastique était sans valeur et que l'évangile avait été écrit dans le second quart du second siècle.

Les vues de Strauss furent renouvelées en 1840 par Bruno Bauer (*Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen, 1840) qui, allant plus loin que Strauss lui-même, soutint

1. Plus tard, il modifia encore ses vues pour se rallier aux thèses de Baur.

2. *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, Leipzig, 1838. Un peu plus tard, Alexander Schweizer (*Das Evangelium Johannes nach seinem inneren Werth und seiner Bedeutung für das Leben Jesu*, Leipzig, 1841) soutint une thèse analogue. Weisse fut combattu par Frommann (*Ueber die Aechtheit und Integrität des Evangeliums Johannis mit besonderer Rücksicht auf Weiszes evangelischer Geschichte, St. u. Kr.*, 1840, p. 853-930).

que le quatrième évangile était une pure création de l'imagination.

Ni Strauss, ni Bruno Bauer ne furent suivis, mais — et ce fait montre bien la valeur des idées qu'ils avaient essayé de faire valoir — un homme comme Lücke, parti de la défense absolue de la thèse de l'authenticité, fit, dans la troisième édition de son commentaire (1842-43), de larges concessions aux idées de Strauss, notamment en ce qui concerne la christologie et les discours du Christ johannique.

V. — Friedrich-Christian Baur et l'École de Tubingue

L'incontestable mérite de Friedrich-Christian Baur[1] a été de donner de l'origine du quatrième

1. Les principaux travaux de Baur sur l'évangile de Jean sont : *Ueber die Composition und den Charakter des Johannesevangeliums*, *Theol. Jahrb.*, 1844, p. 1-191, 397-475, 615-700 ; *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Bremen, 1847 ; *Bemerkungen zur johanneischen Frage besonders in Betreff des Todestages Jesu und der Passahfeier der aeltesten Kirche*, *Theol. Jahrb.*, 1847, p. 89-136 ; *Das johanneische Evangelium und die Passahfeier des zweiten Jahrhunderts*, *Theol. Jahrb.*, 1848, p. 264-286 ; *Die johanneische Frage und ihre neuesten Beantwortungen*, *Theol. Jahrb.*, 1854, p. 196-287 ; *Zur johanneischen Frage*, *Theol. Jahrb.*, 1857, p. 209-257 ; *Das Verhältniss des dritten johanneischen Briefs zum johanneischen Evangelium*, *Theol. Jahrb.*, 1857, p. 315-331.

évangile une explication qui s'intègre dans une conception générale de l'évolution du christianisme primitif. Après la violente antithèse du judéochristianisme et du paganochristianisme, le quatrième évangile est, pour lui, une œuvre de conciliation et de synthèse. Le point de vue universaliste domine, il a si nettement triomphé qu'il n'est plus nécessaire de fournir en sa faveur aucune argumentation. L'idée de la Loi a complètement disparu. L'évangile né en Asie Mineure ou à Alexandrie, vers 170, est un essai de combinaison du gnosticisme naissant avec la tradition chrétienne.

La thèse de Baur avait été préparée par certains de ses élèves et collaborateurs, notamment par Schwegler et par Koestlin. Le premier [1] avait soutenu que le quatrième évangile était apparu en Asie Mineure, vers 150, dans le même milieu que le montanisme. Le second [2] avait

1. *Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen, 1841, p. 183-221 ; *Die neueste johanneische Literatur*, *Theol. Jahrb.*, 1842, p. 140-170, 288-308 ; *Das nachapostolische Zeitalter*, Tübingen, 1845, t. II, p. 346 s.

2. *Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis*, 1843 ; *Zur Geschichte des Urchristentums*, *Theol. Jahrb.*, 1850, p. 1-62 ; *Die pseudonyme Literatur der aeltesten Kirche, ein Beitrag zur Geschichte der Bildung des Kanons*, *Theol. Jahrb.*, 1851, p. 149-221, en partic. p. 183 s.

essayé de montrer que l'évangile ne pouvait être antérieur au milieu du second siècle.

La théorie de l'école fut confirmée ensuite par Zeller [1] qui s'attacha spécialement au problème de la critique externe.

Des idées de Baur il convient de rapprocher

1. *Die aeusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangeliums*, *Theol. Jahrb.*, 1845, p. 579-656 ; *Einige weitere Bemerkungen über die aeussere Bezeugung des vierten Evangeliums*, *Theol. Jahrb.*, 1847, p. 136-172 ; *Ueber die Citate aus dem vierten Evangelium*, *Theol. Jahrb.*, 1853, p. 144-152 ; *Noch ein Wort über den Ausspruch Jesu bei Justin Apol. I*, 61 *über die Wiedergeburt*, *Theol. Jahrb.*, 1855, p. 138-140. — Un des points sur lesquels porta principalement l'effort de Zeller et des autres représentants de l'école de Tubingue, fut la question des relations du quatrième évangile avec les citations évangéliques de Justin. Sur les controverses auxquelles donna lieu cette question, voir Bindemann, *Ueber die von Justin gebrauchten Evangelien*, *St. u. Kr.*, 1842, p. 355-482 ; Semisch, *Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Martyrers Justin*, 1848 ; Hilgenfeld, *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins*, Halle a. S., 1850 ; *Die alttestamentliche Citate Justins und ihre Bedeutung für die Untersuchung über seine Evangelien*, *Theol. Jahrb.*, 1850, p. 355-439, 567-578 ; *Ueber das eigenthümliche Evangelium Justins*, *Theol. Jahrb.*, 1852, p. 400-419 ; Volkmar, *Ueber Justin den Martyrer und seinem Verhältniss zu unseren Evangelien*, 1853 ; *Ein neu entdecktes Zeugniss fur das Johannesevangelium*, *Theol. Jahrb.*, 1854, p. 446-462 ; *Berichtigung zur aeussern Bezeugung des Johannesevangeliums*, *Z. f. wiss. Th.*, 1860, p. 292-300 ; Luthardt, *Justin der Martyrer und das Evangelium Johannis*, *Zeitschr. f. Protest. u. Kirche*, 1856, XXXI, p. 302-327, 350-400 ; XXXII, p. 68-115 ; Credner, *Geschichte des neutesta-*

celles de l'anonyme saxon, Hasert [1] qui, tout en maintenant l'attribution dé l'évangile à l'apôtre Jean, y voyait un écrit tendancieux opposé à l'évangile de Matthieu et dirigé contre l'apôtre Pierre.

Certains disciples de Baur modifièrent ses vues sur des points importants. Le théologien hollandais Scholten [2] data l'évangile de 150 environ et soutint que Jean n'était jamais venu à Ephèse. Hilgenfeld [3] crut découvrir un rapport

mentlichen Kanons herausgegeben von Volkmar, Berlin, 1860, p. 6 s. ; Matthes, *De ouderdom van het Johannes-evangelie, volgens de uitwendige geteugnissen*, Leiden, 1867 ; Davidson, *An introduction to the study of the New Testament, II*, London, 1868, p. 374-388. Au cours de ces controverses, le point de vue primitif de l'école de Tubingue (Justin indépendant du quatrième évangile) fut abandonné par Hilgenfeld, Volkmar et Credner. Il fut cependant maintenu par Matthes et Davidson.

1. Philosphotos Alethias, *Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander*, Leipzig, 1845. Sur l'anonyme saxon, voir Joh. Marbach, *Der sächsische Anonymus, Z. f. wiss. Th.*, 1886, p. 238-240.

2. *Het evangelie naar Johannes*, 1864, trad. par A. Réville, *Etude historique et critique sur le quatrième évangile, Revue de théologie, II*, 1864, p. 185-227 ; *III*, 1865, p. 97-144 ; 301-339, *IV*, 1866, p. 49-117, 161-207 ; *De Apostel Johannes in Klein Azïe*, 1871.

3. *Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt*, Halle, 1849 ; *Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlicher Bedeutung*, Leipzig, 1854 ; voir aussi de nombreux articles d'abord dans les *Theol. Jahrb.*, puis

entre l'évangile et la gnose de Valentin et en fit remonter la composition jusque vers 130. Volkmar (*Der Ursprung unserer Evangelien*, 1866, p. 71 s.) le data de 140-155 et lui attribua une préoccupation antijudéochrétienne.

Les contradicteurs vinrent à Baur et à son école de tous les points de l'horizon théologique. Leurs idées furent d'abord vivement et parfois violemment combattues par les théologiens conservateurs. On peut citer notamment Ebrard (*Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte*, Erlangen, 1842, [3] 1868 ; *Das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung*, 1845), Thiersch (*Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften*, Erlangen, 1845), Luthardt (*Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt*, Nurnberg, 1852 ; *Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums*, Leipzig, 1874), Hengstenberg (*Das Evangelium des heiligen Johannes*, Berlin, 1863), Godet (*Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, Neuchâtel, 1863-65, [4] 1904), de Pressensé (*Jésus Christ, son temps, sa vie, son œuvre*, Paris, 1863).

dans la *Z. f. wiss. Th.*, et le chapitre sur le quatrième évangile dans *Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1875, p. 695-739.

Sans se tenir étroitement à la tradition, d'autres critiques écartèrent aussi les idées de Baur. Tels furent par exemple Bleek (*Beiträge zur Evangelienkritik*, Berlin, 1846) et de Wette qui soutint contre Baur que les synoptiques rapportent, eux aussi, plusieurs voyages de Jésus à Jérusalem, que c'est le quatrième évangile qui donne la véritable date de la mort de Jésus, que le caractère subjectif des discours n'exclut pas l'authenticité du fond, que l'auteur est un témoin oculaire et que la doctrine philonienne du Logos n'a pas pénétré les récits et les discours. De Wette, dans la cinquième édition de son *Introduction* (1848), se prononça plus nettement qu'il ne l'avait fait jusque-là en faveur de l'authenticité ; Ewald (*Ueber das Johannesevangelium*, *Jahrb. d. bibl. Wissensch.*, 1851, p. 146-174 ; *Ueber die Zweifel an der Abkunft des vierten Evangeliums und der drei Sendschreiben vom Apostel Johannes*, *Jahrb. d. bibl. Wiss.*, 1860, p. 83-99 ; *Die johanneische Schriften*, Goettingen, 1861) soutint la thèse de l'authenticité ; Kayser, dans trois articles de la *Revue de Strasbourg* [1], essaya de montrer contre Baur que la

1. *L'école de Tubingue et l'évangile selon saint Jean*, *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, 1856, *XII*, p. 217-233, 257-277, *XIII*, p. 65-85. Dans la même *Revue* (1856, *t. XIII*,

pensée johannique n'avait aucun rapport ni avec le gnosticisme ni avec la dogmatique du second siècle. Il reconnaissait dans l'évangile un écrit d'intérêt spécifiquement théologique mais soutenait que Baur avait eu tort de méconnaître l'historicité de certaines traditions particulières au quatrième évangile. On peut nommer encore parmi les adversaires de Baur, l'historien Karl Hase dans la quatrième édition de sa *Vie de Jésus* (1854)[1] et dans une étude sur l'école de Tubingue (*Die Tübinger Schule*, Leipzig, 1855), et Karl Weizsäcker (*Das Selbstzeugniss des johanneischen Christus*, *Jahrb. f. d. Th.*, 1857 ; *Beiträge zur Charakter des Johannesevangeliums*, *Jahrb. f. d. Th.*, 1859, p. 685-767 ; *Ueber die johanneische Logoslehre*, *Jahrb. f. d. Th.*, 1862 ; *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, Gotha, 1864, [2] Leipzig, 1901), qui voit dans l'évangile l'œuvre d'un disciple de l'apôtre utilisant le souvenir de son enseigne-

p. 1-34, cf. p. 298-301), Albert Réville (*Le quatrième évangile et la controverse pascale au second siècle*) s'était prononcé pour l'authenticité de l'évangile, mais en 1864, dans une note qui accompagne sa traduction de Scholten (p. 185 s., voir p. 30, 2), il revint sur cette opinion et déclara l'évangile inauthentique.

1. Dans la suite, (*Geschichte Jesu*, Leipzig, 1876), Hase renonça à l'authenticité de l'évangile pour admettre seulement une influence de la tradition et de l'esprit johanniques.

ment [1], puis Auguste Sabatier (*Essai sur les sources de la vie de Jésus*, Paris, 1866) qui se prononce pour l'authenticité.

Une place à part doit être faite à Edouard Reuss. Ses idées ont été exprimées dès 1840 dans une très suggestive étude intitulée *Ideen zur Einleitung in das Evangelium Johannis* (*Denkschrift der theologischen Gesellschaft zu Strassburg*, Iéna, 1840). Elles ont été, dans la suite, reprises et approfondies, notamment en opposition avec Baur, dans une série de travaux dont les plus importants sont les diverses éditions de sa *Geschichte der neutestamentlichen Schriften* (1842, [5] Braunschweig, 1887, p. 232-253), *Die johanneische Theologie* (Iéna, 1847), *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (Paris, Strasbourg, 1852, [3] 1884) et le volume de *la Bible* (*Nouveau Testament, sixième partie*, Paris, 1879) qui est consacré à la théologie johannique. Le quatrième évangile est pour Reuss un traité théologique plutôt qu'un récit de la vie de Jésus. Beaucoup des particularités qu'il présente s'expliquent par là. Il est indirectement apostolique, c'est-à-dire que les récits

1. Dans la suite (*Apostolisches Zeitalter*, Freiburg i. B., 1886, [3] 1892, p. 480), Weizsäcker fut plus réservé quant à l'idée de l'utilisation d'une tradition johannique par l'auteur de l'évangile.

remontent à l'apôtre Jean sans que celui-ci soit l'auteur du livre. Les discours exposent le point de vue de l'évangéliste.

Les controverses suscitées par les théories de Baur atténuèrent l'antithèse du début. Comme l'a remarqué Bernhard Weiss (*Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament*, [3] Berlin, 1897, p. 589), la question johannique est celle sur l'évolution de laquelle l'école de Tubingue exerça la plus grande influence puisque ses vues, dans leurs éléments essentiels, furent admises, en dehors d'elle, par un nombre de plus en plus grand de critiques. Elles subissaient en même temps, dans son sein, notamment avec Hilgenfeld, de fortes atténuations. Le problème johannique cessa ainsi d'être une question d'école pour être débattu en dehors de toute préoccupation de système. Schürer (*Ueber den gegenwärtigen Stand*, p. 52 s.) date cette modification de 1867, époque de la publication du premier volume de la *Vie de Jésus* de Keim.

VI. — De Keim au début du XX^e siècle [1]

Dans le dernier tiers du XIX^e siècle la situation devient, d'année en année, plus complexe. Les opinions se croisent et s'entrecroisent sans qu'on discerne de symptômes annonçant l'élaboration d'une solution susceptible de prévaloir d'une manière générale. Un rapprochement se fait cependant entre partisans et adversaires de l'authenticité. L'écart devient de moins en moins considérable en ce qui concerne la date attribuée à la composition de l'évangile. L'importance de ce fait ne doit pas être exagérée. La question de la valeur historique de l'évangile de Jean prime la question de date. Or, sur ce point, l'opposition reste irréductible malgré la concession faite par ceux des partisans de l'authenticité qui admettent un élément subjectif dans la rédaction du quatrième évangile.

Puisqu'aussi bien il est impossible de montrer une véritable évolution du problème, il suffira d'indiquer les principaux travaux consacrés au

1. Nous ne suivons pas rigoureusement l'ordre chronologique et nous parlons, dans ce paragraphe, de certains travaux antérieurs à 1867, mais qui n'ont pas été développés sous l'influence directe des polémiques soulevées par Baur.

quatrième évangile depuis 1867 jusqu'au commencement du XX^e siècle.

Keim (*Geschichte Jesu von Nazara, I*, Zurich, 1867) voit dans le quatrième évangile le développement dogmatique de la thèse présentée dans le prologue. Il le date de 100 à 117. Plus tard (*id. III*[3], 1875), il descendra jusqu'en 130.

En 1862, Michel Nicolas [1] (*Etudes critiques sur la Bible, Nouveau Testament*, Paris, 1862) attribua l'évangile au presbytre Jean d'Ephèse, disciple de l'apôtre et auteur des deux petites épîtres.

La position de Renan a quelque peu varié [2]. Après avoir dans la *Vie de Jésus* (Paris, 1863) et dans l'*Antechrist* (Paris, 1873), écarté l'idée de Jean l'Ancien et cru que l'évangile avait été écrit à Ephèse du vivant de l'apôtre Jean par un de ses disciples, il a, dans l'*Eglise chrétienne* (Paris, 1879), admis que l'évangile avait été composé longtemps après la mort de l'apôtre par un personnage qui pourrait bien être le presbytre Jean et qui a exploité la mémoire de son maître

1. Sur la critique de Michel Nicolas, voir Edmond Stapfer, *Michel Nicolas critique biblique*, dans *Etudes de théologie et d'histoire publiées par les professeurs de la Faculté de théologie de Paris*, Paris, 1901, p. 170 s.

2. Sur l'opinion de Renan, voir la note d'Albert Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, *I*, p. 477.

et tiré parti de son enseignement. Mais, sur un point essentiel, les idées de Renan n'ont pas varié. Abandonnant à peu près complètement l'historicité des discours, il retient pour les faits une tradition johannique qu'il juge excellente puisque c'est à elle qu'il emprunte le cadre et une partie des matériaux du récit qu'il donne de la vie de Jésus.

Auguste Sabatier qui, en 1866, avait défendu la thèse de l'authenticité de l'évangile, suivit l'évolution de Reuss et aboutit en 1879 (art. *Jean* de l'*Encyclopédie* de Lichtenberger), à l'idée que l'auteur du livre était seulement un disciple de l'apôtre.

H.-J. Holtzmann, dans une série de publications qui s'échelonnent à partir de 1869[1], a élaboré et précisé un système qui voit dans le quatrième évangile, composé dans le premier

1. Les principales sont d'abord une série d'articles dans la *Z. f. wiss. Th.*, nous nommerons, par exemple, *Das schriftstellerische Verhältniss des Johannes zu den Synoptikern, XII*, 1869, p. 62-85, 155-178, 446-456 ; *Disposition des vierten Evangeliums, XXIV*, 1881, p. 257-267 ; *Der Logos und der eingeborene Gottessohn im vierten Evangelium, XXXVI*, 1, 1893, p. 385-406 ; les chapitres consacrés au quatrième évangile et à la théologie johannique dans l'*Einleitung in das Neue Testament* (1885, [3] 1892) et dans la *Neutestamentliche Theologie* (1897, [2] 1911), enfin le t. *IV*, 1 du *Hand-Commentar* (1890, [2] 1893, [3] 1908).

quart du second siècle, une œuvre théologique développée sous l'influence du paulinisme et du philonisme sur la base fournie par la tradition synoptique. Tout en admettant que, dans cette œuvre, ont pu pénétrer quelques anecdotes ou quelques traditions historiques, Holtzmann n'y voit pas une source de premier ordre sur la vie de Jésus. Il abandonne complètement la tradition relative au séjour de l'apôtre Jean à Ephèse.

Schenkel qui, en 1840, avait tenté de distinguer dans le quatrième évangile quelques éléments provenant de l'apôtre Jean, revint, en 1879, sur le problème johannique (*Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit*, Leipzig). Il soutint alors qu'il n'y avait aucun rapport entre l'évangile et l'apôtre, que celui-ci n'était jamais venu à Ephèse et que l'œuvre qu'on lui attribuait était une sorte d'apocalypse spirituelle composée vers 150 en Asie Mineure ou à Alexandrie.

En 1882, Albrecht Thoma (*Die Genesis des Johannesevangeliums, Ein Beitrag zu seiner Auslegung, Geschichte und Kritik*, Berlin), soutint que l'évangile avait été écrit à Ephèse, vers 134, par un chrétien alexandrin. Il y retrouvait l'influence de l'Ancien Testament, des synoptiques, de Paul et de Philon, et y voyait une œuvre doctrinale.

La même théorie se retrouve, à quelques détails près, chez Jacobsen (*Untersuchungen über das Johannesevangelium*, Berlin, 1884), chez Oscar Holtzmann (*Das Johannesevangelium*, Darmstadt, 1887), chez Pfleiderer (*Das Urchristentum*, Berlin, 1889, [2] 1903), et chez Brandt (*Die evangelische Geschichte*, Leipzig, 1893).

Harnack, après avoir soutenu que le prologue n'avait pas de relation intime avec le corps de l'évangile, et, par conséquent, que la notion du Logos ne jouait pas dans la pensée johannique un rôle prépondérant (*Ueber das Verhältniss des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*, *Z. f. Th. u. K.*, *II*, 1892, p. 189-231) a repris la théorie de Michel Nicolas et attribué l'évangile au presbytre Jean, disciple de l'apôtre, qui a été, à tort, considéré, en Asie, comme ayant été un disciple de Jésus. C'est l'apôtre Jean qu'il a mis en scène, sous la figure du disciple bien aimé comme garant de la vérité de ce qu'il rapportait. L'évangéliste a voulu non pas écrire une histoire de Jésus mais montrer ce que le Christ était pour sa vie intérieure personnelle (*Die Chronologie*, *I*, p. 656 s.).

Baldensperger (*Der Prolog des vierten Evangeliums*, Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen, 1898), s'inspirant de cette idée de Baur que le premier

devoir de qui veut étudier la littérature chrétienne primitive est de reconstituer le milieu historique dans lequel elle est apparue, cherche dans le souci de polémiser contre les disciples de Jean Baptiste une des préoccupations dominantes de l'évangéliste [1].

Enfin, Joh. Kreyenbühl a soutenu, en un ouvrage fort compact (*Das Evangelium der Wahrheit*, Berlin, 1900-1905), que le quatrième évangile était l'œuvre du gnostique Ménandre d'Antioche. Sous sa forme primitive il était dirigé contre les doctrines de la résurrection matérielle, de la parousie et du jugement ; plus tard, il a été remanié au point de vue de la grande Eglise et attribué à l'apôtre Jean.

Pendant le dernier tiers du XIX^e^ siècle, la thèse de l'authenticité de l'évangile n'a pas cessé d'avoir des partisans convaincus et d'ardents défenseurs. Il suffit de citer ici les noms de

1. WREDE (p. 40) insiste aussi beaucoup sur le caractère apologétique du quatrième évangile. L'intention de mettre le témoignage de l'évangéliste Jean en parallèle avec celui de Jean-Baptiste est aussi un élément fondamental de la théorie d'Overbeck (*Das Johannesevangelium herausgegeben von* C.-A. BERNOUILLI, Tübingen, 1911). L'idée essentielle d'Overbeck est que toute étude du quatrième évangile doit partir de l'idée de l'inauthenticité. Tous ceux qui n'acceptent pas *a priori* ce point de vue sont traités de pseudo-critiques et, comme tels, fort malmenés.

Godet, de Sanday, de Luthardt, de Bernhard Weiss, de Beyschlag, de Theodor Zahn, sans parler des exégètes catholiques qui, à vrai dire, n'avaient pas la possibilité de prendre une autre position.

Godet, Zahn et, avec eux, Sanday (*Autorship and historical Character of the fourth Gospel*, 1872, et, en dernier lieu, *The criticism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905, où sont résumés les travaux antérieurs de l'auteur), sont ceux qui présentent la thèse traditionnelle avec le moins de concessions aux objections des adversaires. Pour Godet (*Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*), le quatrième évangile a été écrit à un moment critique pour l'Eglise. Les hérésies commençaient à se manifester en Asie, où Jean était venu s'établir après la ruine de Jérusalem. Le vieil apôtre entreprit la tâche de diriger les Eglises autrefois fondées par Paul. Il s'attacha à faire connaître un grand nombre de faits que la tradition avait négligés puis, à la demande des fidèles, consentit à mettre son enseignement par écrit. Zahn (*Einl.*, *II*, p. 447-566, *Commentaire*) insiste sur le caractère directement apostolique du livre. Il n'admet pas d'influence profonde de la pensée grecque sur la théologie johannique. Il ne voit, à quelque point de vue qu'on se place, aucun désaccord entre le quatrième évangile et

les synoptiques [1]. Seul, le chapitre 21 n'est pas de la main de l'apôtre mais il a été écrit de son vivant pour attester qu'il était bien l'auteur du livre [2].

D'autres, non moins convaincus de l'authenticité de l'évangile, s'efforcent de tenir plus exactement compte des faits signalés par les critiques. Luthardt, par exemple, écrit : « Ce n'est pas la réalité historique extérieure que décrit l'évangéliste mais, en s'inspirant de l'impression que la personne et l'histoire de Jésus ont faite sur lui, il reproduit l'image du Christ, fruit de son expérience intime telle qu'elle s'est développée en lui au cours d'une longue vie comme son bien le plus précieux » (*Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums*, p. 200).

1. Le désaccord entre les synoptiques et le quatrième évangile est, au contraire, reconnu par Paul Ewald (*Das Hauptproblem der Evangelienfrage und der Weg zu seiner Lösung*, Leipzig, 1890) qui, par une critique serrée des synoptiques, s'efforce de résoudre l'antithèse dans un sens favorable au quatrième évangile.

2. Il faut encore citer parmi les défenseurs de l'authenticité : P. Cassel, *Das Evangelium der Söhne Zebedaei*, 1870 ; Fr. Dusterdieck, *Der Apostel Johannes und sein Evangelium*, Hannover, 1878 ; P. Keppler, *Das Johannesevangelium und das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts*, Rottenberg, 1883 ; G. Chastand, *L'apôtre Jean et le quatrième évangile*, Paris, 1888 ; Wetzel, *Die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums Johannis, I*, Leipzig, 1899.

B. Weiss (*Einl. i. d. N. T.*[3], Berlin, 1897 ; *Leben Jesu*[4], Berlin, 1902, *Evangelium Johannis*, dans le Commentaire de Meyer, *II*[8], 1902)[1] insiste aussi sur ce que la vie et l'enseignement de Jésus sont vus par Jean sous un angle très spécial et sur ce que, dans les discours, la pensée du disciple est mélangée à celle du maître. Grau écrit que les souvenirs de Jean sont différents de souvenirs historiques et qu'ils sont plus élevés (*Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Schrifttums*, Gutersloh, 1871, *II*, p. 382). Beyschlag (*Zur johanneischen Frage*, Halle, 1875 ; cf. *Leben Jesu*, Halle, 1885-1886, [3]1893 ; *Neutestamentliche Theologie*, Halle, 1891, [2]1896) admet que l'évangile est conçu d'un point de vue idéal et que Jean s'est attaché à l'esprit plus qu'à la lettre de l'enseignement de son maître. Resch (*Ausserkanonische Paralleltexten zu den Evangelien*, IV, *Paralleltexte zu Johannes*,

1. Sur le caractère subjectif des discours, voir encore B. Weiss, *Die Reden Jesu im Johannesevangelium*, *Studierstube*, 1909, p. 563-579, 628-639, 683-691 ; P. Ewald, *Die subjektive Form der johanneischen Christusreden*, *N. k. Z.*, 1908, p. 824-853. Par contre, la pleine authenticité des discours est soutenue par H. Meyer (*Les discours du quatrième évangile sont-ils des discours historiques de Jésus* ? Thèse, Montauban, 1872) et par Wetzel (*Die geschichtliche Glaubwürdigkeit der im Evangelium Johannis enthaltenen Reden Jesu*, *N. k. Z.*, 1903, p. 665-692, 809-842).

Leipzig, 1896, *T. U.*, *XIV*, 2) pense que Jean a écrit son évangile vers 70 pour compléter les synoptiques, mais qu'il a composé dans une sorte d'extase qui le rendait incapable de distinguer entre ses souvenirs et ses visions. Loofs, enfin (*Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, Tübingen, 1898, p. 33 s.) pense que l'évangéliste a écrit si longtemps après les événements qu'il voulait raconter que ses souvenirs n'étaient plus très nets.

Quelques auteurs ont cru ne pouvoir défendre l'authenticité de l'évangile qu'en s'écartant des vues traditionnelles. Parmi ceux-là, il suffira de nommer H. Delff (*Die Geschichte des Rabbi Jesu von Nazareth*, Leipzig, 1889 ; *Das vierte Evangelium*, Husum, 1890) [1] qui pense que l'évangile primitif, défiguré actuellement par des interpolations, était une œuvre purement palestinienne composée par un certain prêtre Jean, membre d'une riche famille sacerdotale de Jérusalem.

Les pages qui précèdent laisseront, sans doute, l'impression que, dans la dernière partie du XIX^e^ siècle, la critique johannique a donné seulement le spectacle de son impuissance. Pourtant les premières années du XX^e^ siècle ont vu

1. Cf. H.-J. Holtzmann, *Hugo Delff und das vierte Evangelium*, *Z. f. wiss. Th.*, *XXVI* 2, 1893, p. 503-507.

paraître sur le quatrième évangile plusieurs œuvres d'ensemble qui synthétisent les résultats de la critique du XIX^e siècle et en dressent en quelque sorte le bilan. Nous voulons parler principalement des travaux de Jean Réville et de Loisy.

Jean Réville n'a pas cessé, pendant toute sa carrière scientifique, de s'occuper du quatrième évangile [1]. Il n'y a, selon lui, rien à espérer de l'étude de la tradition. La manière très lente dont l'autorité apostolique du quatrième évangile a été reconnue exclut sa composition au grand jour par le dernier survivant du cercle apostolique.

Au point de vue des idées, l'étude de l'évangile révèle un contact direct entre la pensée johannique et la philosophie judéo-alexandrine. Le Christ du quatrième évangile est le Logos incarné. Les particularités du récit johannique ne doivent pas être expliquées par des traditions historiques inconnues des synoptiques, ce sont des adaptations et des déformations allégoriques des faits. On ne peut donc tirer du quatrième

1. *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, Genève, 1877 ; *La doctrine du Logos dans la quatrième évangile et dans les œuvres de Philon*, Paris, 1881 ; *Le quatrième évangile, son origine et sa valeur historique* (*Biblioth. de l'Ec. des Htes Et., Sc. rel.*, t. XIV), Paris, 1901, [2] 1902.

évangile aucun renseignement historique. C'est un livre sur Jésus et non une histoire de Jésus. Le dilemme synoptiques-quatrième évangile doit être résolu dans un sens entièrement favorable aux trois premiers évangiles. Dans le récit johannique, le plan tout entier de la vie de Jésus est bouleversé. Un drame abstrait est substitué à une histoire réelle.

Le *chapitre* 21 a été ajouté après coup pour rattacher l'évangile à l'apôtre Jean que l'on a cru reconnaître dans la déclaration de 19, 35. Jean Réville pense que le quatrième évangile a dû être écrit entre 100 et 125.

Le commentaire qu'Alfred Loisy, encore prêtre à ce moment-là, fit paraître en 1903 (*Le quatrième évangile*, Paris, 1903, sur la seconde édition de cet ouvrage, voir plus loin, p. 62 s.), marque, au jugement de H.-J. Holtzmann (*Theol. Litzg.*, 1904, col. 405), une étape importante dans la voie jalonnée par les travaux de Baur, de Strauss, d'Hilgenfeld et de Keim. Pour Loisy, la question d'auteur est secondaire, ce qui importe c'est le caractère même du livre. L'examen de la tradition ne conduit à aucune conclusion certaine. Il y a eu probablement substitution de Jean l'apôtre à Jean l'Ancien qui vécut à Ephèse et portait le titre de disciple du Seigneur. Et même la composition de l'évangile par

ce Jean l'Ancien ne peut être regardée comme étant au-dessus de toute contestation.

Si la critique n'a pas abouti à des résultats qui s'imposent, deux points, cependant, peuvent, d'après Loisy, être considérés comme acquis : c'est que la question d'historicité prime la question d'authenticité et que l'intérêt didactique domine la préoccupation historique. Quant au fond, l'évangéliste, pour rendre l'idée du Christ plus intelligible à la pensée grecque, a réalisé une synthèse entre l'enseignement apostolique et la doctrine du Logos. Très différent des synoptiques, le quatrième évangile ne prétend pas combler les lacunes qu'ils présentent mais se superpose à eux comme une philosophie religieuse et mystique qui fournit l'explication transcendante de leur contenu. La majeure partie des récits johanniques repose sur la tradition synoptique ; là où ils semblent s'en écarter, il n'y a pas lieu, malgré la précision apparente de certains détails, de supposer l'utilisation de traditions particulières, il n'y a qu'élaboration doctrinale des matériaux synoptiques. Si la préoccupation allégorique pénètre ainsi les moindres détails de l'histoire, c'est que l'évangile est, avant tout, une allégorie du Logos.

Le rédacteur du *chapitre* 21 a identifié l'auteur de l'évangile à un personnage bien connu

dans le milieu où il vivait. Il se pourrait cependant que ce disciple fût un personnage purement idéal. En tout cas, il est sans rapport quelconque avec un apôtre et spécialement avec Jean, fils de Zébédée. Ce que l'évangile lui-même nous révèle sur son auteur est résumé par Loisy dans la formule suivante : « C'est un croyant qui ne semble pas avoir le moindre souvenir personnel de ce qu'ont été la vie, l'enseignement et la mort de Jésus. C'est un théologien aussi étranger que possible à toute préoccupation historique, au souci de ce qui est matière de fait, qui n'éprouve pas le moindre scrupule à adapter la tradition à sa doctrine. Cet évangéliste n'est qu'un témoin spirituel » (p. 129). C'est sans doute au commencement du second siècle qu'il a écrit.

Des idées de Réville et de Loisy on peut rapprocher celles de Wrede (*Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*, Tübingen, 1903, reprod. dans *Vorträge und Studien*, Tübingen, 1907, p. 178-231), de Jülicher (*Einl.*, 1906), de Heitmüller (*Schriften*, 1906, [3] 1918) et d'autres. Malgré des différences qui ne sont pas négligeables et les points de vue assez divers auxquels se placent ces critiques, ils aboutissent à un certain nombre de conclusions identiques. Ce *consensus* des critiques libéraux et indépendants au début du XX[e] siècle, porte sur les points suivants :

1° La tradition extérieure sur l'évangile est sans valeur. Elle est le résultat d'un travail fait *a posteriori* pour justifier l'autorité du livre.

2° L'évangile n'émane ni directement ni indirectement d'un témoin oculaire. Il ne provient donc pas de l'apôtre Jean.

3° Les préoccupations de l'évangéliste et son inspiration ne sont pas d'ordre historique et biographique mais d'ordre apologétique, didactique et théologique.

4° L'auteur a utilisé la tradition synoptique en en usant très librement à son égard et en l'adaptant à ses besoins.

5° Les déviations que son récit présente par rapport à cette tradition sont le résultat de cette adaptation et ne résultent pas de l'emploi d'une ou de plusieurs sources particulières.

6° Les discours du Christ johannique expriment la pensée de l'évangéliste.

7° Le quatrième évangile n'est donc pas pour la Vie de Jésus une source qui puisse être utilisée conjointement avec les synoptiques, encore moins une source qui doive leur être préférée.

C'est contre ce bloc que l'apologétique fait porter son effort au commencement du XX^e^ siècle. Elle ne produit pas, à cette époque, d'œuvre

bien considérable. Le commentaire de Bernhard Weiss dans sa dernière édition, celui de Zahn qui devait paraître un peu plus tard, le chapitre de Paul Feine dans son *Introduction* (*Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1913, p. 173 s.) ne font, en somme, que confirmer des positions déjà prises. Dans l'abondante littérature provoquée par l'ouvrage de Loisy, on ne peut guère citer que les travaux de Lepin (*L'origine du quatrième évangile*, Paris, 1907 ; *La valeur historique du quatrième évangile*, Paris, 1910) qui aient, au point de vue scientifique, un peu plus de valeur que le décret du 16 décembre 1903 par lequel le Saint-Office condamna le *Quatrième évangile* de Loisy en même temps que diverses œuvres antérieures du même auteur [1].

L'ouvrage du Père Calmes (*L'évangile selon Saint Jean*, Paris, 1904, 2e édit. réduite, Paris, 1906) ne doit pas être confondu avec cette littérature de circonstance vouée à un rapide et complet oubli. Un tel livre ne serait plus possible

1. On a quelque peine à comprendre l'opinion du P. Allo (*Saint Jean, l'Apocalypse*, Paris, 1921), pour qui « la question johannique, en ce qui concerne au moins le IVe Evangile et les épîtres, est aujourd'hui vidée » (p. CLXXX, n. 1) et qui tient « pour mise absolument hors de doute, par les controversistes qui ont réfuté Loisy, l'origine *pleinement* (c'est lui qui souligne) apostolique du quatrième évangile » (p. CLXXX).

aujourd'hui de la part d'un catholique. C'est un effort loyal pour concilier les droits de l'histoire et les exigences de l'autorité ecclésiastique. Calmes voit dans le quatrième évangile une œuvre théologique, didactique et même métaphysique ; il admet le caractère symbolique du récit tout en soutenant que le symbolisme n'exclut pas l'historicité. Un très large élément subjectif est reconnu dans les discours. L'évangile ne se rattache qu'indirectement à l'apôtre Jean, il a sa source dans l'enseignement oral donné par lui en Asie Mineure à la fin du premier siècle [1].

VII. — La critique johannique au XX^e siècle, en dehors de la question des sources

Les polémiques, vieilles de plus d'un demi-siècle, sur la tradition relative à l'évangile ont

1. Il faut encore mentionner les travaux apologétiques de Joh. Haussleiter, *Zwei apostolische Zeugen für das Johannesevangelium*, München, 1904 ; *Die vier Evangelien*, München, 1906. Pour lui, le quatrième évangile, écrit peu après la destruction de Jérusalem, rapporte le témoignage commun du groupe apostolique. Le *chapitre* 21 est l'œuvre de Philippe et d'André qui attestent la composition de l'évangile par l'apôtre

continué au début du XX^e siècle, sans que les positions antérieures aient été sensiblement modifiées. Tandis que Heitmüller, Bauer (3^e éd. du *H. C.*, *IV*, 1.), Bacon (*The fourth Gospel in Research and Debate*, London, 1910), et d'autres prenaient à l'égard de la tradition une attitude assez réservée, les conservateurs, Zahn par exemple, maintenaient leur point de vue. Lewis (*The Irenaeus testimony to the fourth Gospel*, Chicago, 1908) et Dom Chapmann (*John the Presbyter and the fourth Gospel*, Oxford, 1911) défendaient la valeur de la tradition. W. Larfeld (*Die beiden Johannes von Ephesus*, München, 1914) soutenait que Papias avait connu le quatrième évangile et qu'il l'avait connu comme l'œuvre de l'apôtre Jean.

Le problème de la critique externe serait resté stationnaire si Wellhausen et Schwartz[1] n'avaient fait valoir une tradition, de nature à

Jean. V.-H. Stanton (*The Gospels as historical documents, Part. III, The fourth Gospel*, Cambridge, 1920) adopte une position très proche de celle de Calmes. La tradition ne lui parait pas prouver l'origine johannique de l'évangile. Il le croit composé par un disciple de l'apôtre Jean, d'après la tradition qu'il tenait de son maître.

1. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 90 ; Schwartz, *Ueber den Tod der Söhne Zebedaei, Abh. der königl. Ges. der Wiss. zu Goettingen, Phil.-Hist. Kl., N. F., VI*, 1904, p. 5 s.

mettre définitivement fin à toute discussion sur l'apôtre Jean en tant qu'auteur de l'évangile. C'est celle d'après laquelle l'apôtre Jean aurait péri martyr en même temps que son frère Jacques, c'est-à-dire en 44 (Voir plus loin, p. 92 s.).

A propos des travaux relatifs à la tradition, il faut encore mentionner l'hypothèse de Voelter (*Mater Dolorosa und der Lieblingsjünger des Johannesevangeliums*, Strassburg, 1906), d'après laquelle le disciple bien-aimé serait dans les vingt premiers chapitres Jean Marc et seulement dans le *chapitre* 21 Jean d'Ephèse.

En ce qui concerne l'analyse de la pensée johannique, le débat reste ouvert sur l'importance plus ou moins grande de l'élément hellénique ; il n'est pas sans intérêt de noter que Wellhausen (*Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908, p. 123) a soutenu que bien que dépassant le judaïsme, le quatrième évangile s'était formé sur le terrain juif et qu'une opinion toute semblable a été défendue par Ed. Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums*, *I*, Stuttgart, Berlin, 1921, p. 314 s.).

Un facteur nouveau, pour l'étude de ce problème, a été fourni par la découverte, il y a une quinzaine d'années, des Odes de Salomon, dans lesquelles on trouve un mysticisme qui n'est pas

sans analogie avec celui du quatrième évangile [1].

En sens opposé, utilisant en partie les travaux de Reitzenstein et de Norden, un théologien suédois, Wetter (Voir l'indication de ses œuvres, p. 11), a soutenu qu'il y avait une relation étroite entre la pensée johannique et le mysticisme hellénistique.

Ce sont une série d'observations philologiques qui servent de base à la théorie présentée par C.-F. Burney qui, dans un ouvrage récent, intitulé *The aramaic Origin of the fourth Gospel* (Oxford, 1922), croit pouvoir soutenir que le quatrième évangile est la traduction d'un original araméen composé à Antioche entre 75 et 80. Son auteur ne serait pas l'apôtre Jean mais un disciple jérusalémite de Jésus qui portait le même nom et qui avait assisté au dernier repas.

VIII. — La nouvelle phase du problème johannique ; La composition de l'évangile

Les années 1907-1908 marqueront une date dans l'histoire de la critique johannique. C'est à

1. Albertz, *Die neuentdeckten Oden Salomos und die johanneischen Schriften des Neuen Testaments, Deutsch-Evangelisch,* 1910 ; Strachan, *The newly discovered Odes of Solomon and*

ce moment-là qu'à la suite des travaux de Schwartz et de Wellhausen, le problème de la composition de l'évangile passe au premier plan des préoccupations de la critique.

Les désharmonies et les incohérences du récit johannique qui servent de point de départ aux recherches de ces savants n'avaient pas échappé à l'attention des critiques, mais on les avait expliquées soit par la négligence du narrateur, soit parfois par des causes tout extérieures et fortuites comme la perte ou le déplacement de quelques feuillets dans un très ancien exemplaire du livre [1]. Après avoir eu une certaine vogue, les hypothèses de cet ordre paraissent maintenant abandonnées et Spitta, l'un des critiques qui avaient le plus fait pour les accréditer, a renoncé à chercher dans cette voie l'explication des faits constatés (*Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Goettingen, 1910).

their bearing on the problem of the fourth Gospel, *The Expository Times*, 1910, Wabnitz (*Un psautier judéo-chrétien du premier siècle*, *Revue de théologie et de questions religieuses*, 1910, p. 367) a cru trouver dans les Odes un argument en faveur de l'authenticité de l'évangile.

1. Spitta, *Unordnungen im Texte des vierten Evangeliums*, *Zur Gesch. u. Lit. des Urchr.*, *I*, Goettingen, 1893, p. 155-204; H.-J. Holtzmann, *Unordnungen und Umordnungen im vierten Evangelium*, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 50 s.; F.-W. Lewis, *Disarrangements in the fourth Gospel* Cambridge, 1910, etc.

L'idée de distinguer dans le quatrième évangile des documents dont la fusion aurait donné naissance au livre que nous possédons n'est pas nouvelle. Elle a été émise, il y a plus d'un siècle, par Eckermann et par Ammon (Voir p. 19). Plus tard, Weisse (*Die evangelische Geschichte*, Leipzig, 1838 ; *Die Evangelienfrage*, Leipzig, 1856) a distingué le prologue et les discours qui auraient été rédigés par l'apôtre et les récits qu'un de ses disciples aurait ajoutés après sa mort en s'inspirant des souvenirs qu'il avait gardés de son enseignement. Alexander Schweizer (*Das Evangelium Johannis nach seinem innern Werth und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht*, Leipzig, 1841) a cru les récits galiléens ajoutés après coup. Renan, au contraire, pensait qu'en écartant les discours on pouvait trouver un récit excellent et c'est lui qu'il a mis à la base de sa *Vie de Jésus*. Wendt (*Die Lehre Jesu, I*, Goettingen, 1886, p. 215 s. ; *Das Johannesevangelium*, Goettingen, 1900 ; *Die Schichten im vierten Evangelium*, Goettingen, 1911) s'était rapproché du point de vue de Weisse. Entre temps, des théories diverses avaient été proposées par Delff (*Das vierte Evangelium, ein authentischer Bericht über Jesus von Nazareth*, Husum, 1890 ; *Noch einmal das vierte Evangelium und seine Authenticität, St. u. Kr.*, 1892,

p. 72-104) et par d'autres, mais ce qui caractérise toutes ces hypothèses, ainsi que l'observe Jülicher (*Einl.*, p. 354), c'est qu'elles ne sont que des essais de conciliation entre les thèses de l'authenticité et de l'inauthenticité et qu'elles sont inspirées par des impressions subjectives.

Wellhausen et Schwartz[1], quel que soit d'ailleurs le jugement définitif que l'on porte sur leurs théories, ont bien mis en lumière la nature du problème qu'il s'agit de résoudre et insisté sur la nécessité d'appliquer une méthode uniquement littéraire. Ils partent du fait qu'il y a dans le quatrième évangile une série d'obscurités, d'incohérences et de contradictions qui établissent que l'évangile n'est pas une œuvre homogène, mais qu'il a dû subir un travail assez complexe de remaniement, de rédaction et d'interpolation. En prenant comme point de départ de l'analyse les points où l'on remarque des sutures ou des contradictions manifes-

1. Dans une première étude (*Erweiterungen und Aenderungen im vierten Evangelium*, Berlin, 1907), Wellhausen s'est occupé des discours des adieux, dans une seconde (*Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908), il a envisagé l'évangile tout entier. Entre temps, Schwartz avait commencé la publication de ses articles (*Aporien un vierten Evangelium*, *Nachr. d. kön. Ges. d. Wiss. z. Goettingen*, *Phil.-hist. Klasse*, 1907, p. 342–372, 1908, p. 115-148, 149-188, 497-560). Entre les deux savants, il y avait eu un échange continuel d'idées.

tes, on peut, pensent-ils, essayer de retrouver le fil de la narration primitive et reconnaître les diverses modifications qu'elle a subies.

Wellhausen part de la relation étroite qu'il croit constater entre 14,31 et 18,1 et qui lui paraît imposer l'élimination de la majeure partie des discours des adieux. Le passage 7,3-4 lui semble aussi caractéristique parce qu'il suppose que Jésus n'a pas encore quitté la Galilée à un moment où plusieurs voyages à Jérusalem ont déjà été rapportés.

L'incohérence du quatrième évangile ne peut, selon Wellhausen, être expliquée par l'hypothèse de matériaux divers transmis et collectionnés sans plan préconçu. Certains récits, en effet, émergent du chaos de la narration et constituent, en son sein, comme une ossature. Ils permettent de reconnaître le caractère original d'une *Grundschrift* qui n'a pas été intégralement conservée et qui a reçu des additions successives. Wellhausen ne croit pas possible de délimiter rigoureusement ce qui appartient à la *Grundschrift* et ce qui lui a été ajouté [1]. Ce qui

1. Il semble que, dans la suite, le scepticisme de Wellhausen n'ait fait que s'accentuer, quant à la possibilité d'aboutir à une analyse littéraire définitive de l'évangile. Il nous écrivait, à propos de notre étude sur *les sources du récit johannique de la passion* : « *Auf das Positive lege ich selber kein Gewicht* ; *nur*

importe d'ailleurs, à son avis, c'est de donner de la *Grundschrift* (qu'il désigne par la lettre A) et des additions (qui sont désignées par la lettre B), une caractéristique générale. Le document A est la création d'une personnalité vigoureuse, une œuvre littéraire au sens plein du mot. L'auteur connaît et utilise le récit de Marc mais très librement. Le rédacteur, ou plutôt l'ensemble des rédacteurs désignés par la lettre B, ont utilisé aussi les évangiles de Matthieu et de Luc et ajouté à la narration johannique primitive une série de morceaux empruntés aux synoptiques afin de la rapprocher davantage du type courant de narration évangélique. Ils ont transporté en Judée le théâtre principal de l'activité de Jésus et introduit tout un système chronologique nouveau par les voyages qu'ils font faire à Jésus à l'occasion des diverses fêtes. Enfin, c'est à cette couche secondaire qu'appartiennent les discours.

Schwartz, lui aussi, admet qu'au point de départ de la formation du quatrième évangile, il

das steht mir fest, dass von Quellenzusammensetzung keine Rede sein kann, sondern nur von nachträglichen Ergänzungen und Bearbeitungen » (12-3-1910). A propos du livre de Wendt, il écrivait dans la *Th. Litzg.*, 1911, col. 747 s. : « *Der Ariadnefaden ist noch nicht gefunden und ob er je gefunden werden wird, wenn nicht ein glücklicher Zufall eintritt, lässt sich vielleicht bezweifeln.* »

y a une *Grundschrift*. Son auteur était un poète dramatique d'une grande puissance et d'une grande originalité. Créateur génial, il ne s'est nullement considéré comme lié par la tradition, sa seule préoccupation ayant été d'entonner, en l'honneur de son Dieu, un chant tout nouveau. Dans la *Grundschrift*, les poursuites contre Jésus étaient motivées par la résurrection de Lazare et c'était Pilate qui en prenait l'initiative. Ce poème qui ne peut pas appartenir à la période primitive doit cependant avoir été composé à une date assez ancienne, sans quoi il n'aurait pas pu prendre à l'égard de la tradition évangélique la liberté que nous voyons qu'il a prise.

Cette *Grundschrift* était une œuvre beaucoup trop originale et présentait, avec les synoptiques, un contraste beaucoup trop violent pour qu'elle ait pu être conservée telle quelle dans l'Eglise, c'est ce qui explique l'intervention de deux écrivains postérieurs que Schwartz appelle l'un le rédacteur (*Bearbeiter*), l'autre l'interpolateur, qui ont travaillé dans le même sens, faisant perdre à l'évangile primitif son originalité et par là le rapprochant des synoptiques et le rendant utilisable pour l'Eglise en l'adaptant à ses besoins.

On le voit, sur les points essentiels il y a

accord entre Schwartz et Wellhausen. Il convient de noter que de leur théorie résulte une confirmation explicite de la thèse libérale sur l'absence de valeur historique indépendante des données proprement johanniques puisque les particularités du quatrième évangile ne s'expliquent pas par l'utilisation d'une tradition particulière.

C'est à des vues en somme semblables à celles de Wellhausen et de Schwartz que Loisy s'est rallié dans la seconde édition de son commentaire (1921). Dans sa première édition il avait accepté tout au plus la possibilité de quelques suppléments dans les vingt premiers chapitres et avait considéré que ces vingt chapitres avaient pu ne pas être écrits d'un seul jet (p. 145). Cependant, pour l'essentiel, il avait maintenu le caractère homogène de l'évangile et avait expliqué par des déformations allégoriques les particularités de sa narration telles que, par exemple, la date assignée à la mort de Jésus. Dans la seconde édition, la composition de l'évangile lui apparaît comme beaucoup moins homogène. Lui aussi croit qu'on ne peut reconstruire à coup sûr les étapes de la composition littéraire. Il se borne à esquisser les grandes lignes du développement. Loisy considère comme indubitable le fait d'une rédaction composite

de l'évangile. Il se prononce contre l'hypothèse d'une compilation de documents antérieurs, contre l'idée d'une tradition johannique distincte de la tradition synoptique et pour l'idée d'un recueil original progressivement enrichi de suppléments et retouché de manière à prendre la forme qui l'a fait recevoir dans le canon évangélique. L'écrit primitif n'apparaît pas à Loisy — et c'est là certainement une heureuse correction des systèmes de Schwartz et de Wellhausen — comme un récit suivi et fortement charpenté, mais comme un recueil qui, n'était peut-être pas destiné à la publicité et qui était formé de méditations sur le thème du Christ, de sa manifestation, de son enseignement.

Le travail rédactionnel a eu pour premier objet de rapprocher l'évangile du type traditionnel représenté par les synoptiques. Il a eu ensuite pour effet de retoucher sérieusement le cadre chronologique en donnant au ministère de Jésus une durée de trois ans et demi à cause de la portée messianique de ce chiffre, et en donnant 49 ans au Christ pour le faire entrer dans sa gloire au terme de sa septième semaine d'années. Le cadre ainsi constitué a été, tant bien que mal, rempli par des transpositions et des additions ainsi que par un développement plus

considérable donné au récit du ministère jérusalémite. L'évangile johannique ainsi rapproché de la tradition synoptique a pu être agréé par l'Eglise. Il a conservé quelque chose de son esprit mystique mais a dû sacrifier, en une certaine mesure, sa transcendance et sa simplicité doctrinales. En même temps une fiction, à propos de laquelle Loisy croit qu'il faut bien parler de fraude littéraire, a procuré à l'évangile un auteur considérable et contribué ainsi à le faire accepter.

Les théories de Schwartz et de Wellhausen reçurent un accueil assez différent suivant les critiques[1]. Les uns lui opposèrent une fin de non-recevoir. Zahn, après avoir examiné les théories proposées, déclara n'y avoir trouvé aucun atome de vérité nouvelle (*Das Johannesevangelium unter den Haenden seiner neuesten Kritiken*, Leipzig, 1911, p. 33). Gregory, dans une étude un peu superficielle (*Wellhausen und Johannes*, Leipzig, 1910) et Bernhard Weiss, dans un travail plus approfondi (*Das Johannesevangelium als einheitliches Werk geschichtlich erklärt*, Berlin, 1912),

1. Stanton (*III*, p. 44, 73, 380) rejette l'hypothèse du caractère composite de l'évangile et explique les incohérences qu'on y a signalées par le fait d'une rédaction relâchée. Il admet, toutefois, la présence, dans le livre, d'additions faites par un éditeur.

leur opposèrent des réfutations absolues. Clemen, dans une étude consciencieuse et érudite (*Die Entstehung des Johannesevangeliums*, Halle, 1912), concluait dans le même sens.

Divers critiques firent cependant, aux idées de Wellhausen et de Schwartz, un accueil beaucoup plus favorable. L'un des premiers fut Johannes Weiss. Dès 1908 (*Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft der Gegenwart*, Goettingen, 1908), il se déclarait convaincu que la période de réserve, en ce qui concerne la critique littéraire et la distinction des sources, serait bientôt terminée (p. 35). Depuis longtemps, disait-il, il doutait de l'unité de la « robe sans couture » et depuis une quinzaine d'années, distinguait, dans son enseignement académique, entre un écrit fondamental et des remaniements. A la couche secondaire appartiendrait, en dehors du *chapitre* 21, tout ce qui concerne le disciple bien-aimé. L'évangile primitif serait, d'après Weiss, purement palestinien et on pourrait y voir l'œuvre de Jean Marc, le second évangile étant, d'après lui, à attribuer à un Marc romain (p. 35-39, cf. *Literaturgeschichte des Neuen Testaments, R. G. G., III*, col. 2199).

De son côté, Harnack (*Dogmengeschichte, I*[4], Tübingen, 1909, p. 108 s.) déclarait que l'unité de l'évangile ne devait pas être entendue dans

un sens rigoureux, et que le cercle des disciples de l'auteur, l'éditeur et des rédacteurs pourraient avoir joué un certain rôle. Arnold Meyer (*Die johanneische Literatur*, *Theolog. Rundsch.*, 1910, p. 18 s.) déclarait avoir, lui aussi, cherché autrefois la solution du problème johannique dans une hypothèse de remaniement et d'interpolation mais y avoir depuis renoncé sauf pour quelques petites gloses. Il reconnaissait cependant les faits signalés par les critiques de Goettingue et admettait que la composition de l'évangile posait un problème encore imparfaitement résolu, bien que l'on ne soit pas en droit de demander un récit rigoureusement enchaîné à un auteur qui se préoccupe de l'idée beaucoup plus que des faits. Bousset, tout en formulant, sur divers points, des réserves importantes, reconnaissait qu'il fallait désormais mettre un point d'interrogation à côté de l'affirmation traditionnelle de l'unité de l'évangile. Il admettait que la composition du livre ne pourrait plus désormais être expliquée sans l'hypothèse de plusieurs mains successives. Peut-être, disait-il, devrons-nous nous habituer à voir, dans l'évangile, l'œuvre d'une école et non plus d'un individu (*Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit* ? *Theol. Rundsch.*, 1909, p. 63). Cependant, Bousset estime qu'il convient de ne pas se

faire d'illusions sur les chances que l'on a de reconstituer une *Grundschrift* et de définir l'apport des divers collaborateurs possibles (art. *Johannesevangelium*, *R. G. G.*, *III*, col. 617, 631).

Voelter (*Grundlage und Ueberarbeitung im Evangelium des Johannes*, *Teyler's Theol. Tidschr.*, 1910, p. 447-493 ; 1911, p. 57-107) présentait une théorie sur le remaniement de l'évangile qu'il exposait depuis longtemps dans son enseignement oral.

Mais ce qui montre plus nettement que toute autre considération que Wellhausen et Schwartz avaient réellement mis en lumière un problème que la critique du XX^e^ siècle n'avait pas aperçu, c'est que, peu après leurs travaux, d'autres critiques qui avaient au moins commencé leurs recherches sans les connaître, exposaient des théories qui tendaient à expliquer, tout autrement, il est vrai, les faits qu'avaient signalés les critiques de Goettingue.

Il faut principalement nommer ici Roland Schütz, Soltau et Spitta.

Schütz (*Zum erten Teil des Johannesevangeliums*, *Z. N. T. W.*, *VIII*, 1907, p. 243-255) soutient, sans connaître encore les travaux de Schwartz et de Wellhausen, que les voyages de Jésus à Jérusalem rapportés dans la pre-

mière partie de l'évangile ont été ajoutés après coup et que, ces voyages éliminés, le plan du quatrième évangile se rapproche beaucoup de celui de Marc.

Soltau a consacré au problème du quatrième évangile, depuis 1901, toute une série de publications dont il a formulé les conclusions en 1916 [1]. Les éléments constitutifs de l'évangile se ramènent, pour lui, à trois groupes. La première source désignée par la lettre L est appelée par Soltau, Légendes johanniques ; ces morceaux ont été rédigés vers 80, d'après les récits de l'apôtre Jean. La seconde source (S) est formée

1. *Zum Problem des Johannesevangeliums*, Z. N. T. W., II' 1901, p. 140-149 ; *Die Entstehung des vierten Evangeliums*, St. u. Kr., 1908, p. 171-202 ; *Welche Bedeutung haben die synoptischen Berichte des vierten Evangeliums für die Feststellung seines Entstehens ?* Z. f. wiss. Th., 1909, p. 33-66 ; *Der eigenartige dogmatische Standpunkt der Johannesreden und seine Erklärung*, Z. f. wiss. Th., 1910, p. 341-359 ; *Zum Johannesevangelium. Der Kritiker am Scheidewege*, Prot. Monatshefte, 1909, p. 436-447 ; *Thesen über die Entwickelung einer johanneischen Literatur*, Z. f. wiss. Th., 1911, p. 167-170 ; *Verwandtschaft zwischen Evangelium und I Johannesbrief*, St. u. Kr., 1915 ; *Kannte der vierte Evangelist den Lieblingsjünger Jesu ?* St. u. Kr., 1915 ; *Das Problem des Johannesevangeliums und der Weg zu seiner Lösung*, Z. N. T. W., XVI, 1915, p. 24-53 ; *Die synoptische Grundlage der johanneischen Reden*, Z. N. T. W., XVII, 1916, p. 49-60 ; *Der vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte dargelegt*, Sitzber. der Heidelb. Ak. der Wiss., 1916, VI, Heidelberg, 1916.

d'emprunts faits aux synoptiques. La troisième (R), est un recueil de discours formé progressivement et qui a eu longtemps une existence indépendante. Les deux premières sources ont été combinées dans une *Grundschrift* que, vers 130, l'évangéliste a développée pour en faire un évangile complet en y ajoutant d'autres morceaux, les uns extraits des synoptiques, les autres appartenant à un stade de l'évolution plus avancé. En même temps, l'évangéliste a introduit dans son œuvre quelques éléments empruntés aux Logia mais c'est seulement une dizaine d'années plus tard que l'ensemble des discours est entré dans la composition de l'évangile. A partir de 130, l'évangile ainsi constitué fut attribué à l'apôtre Jean à cause des relations qu'avaient avec lui les récits de la source L. Postérieurement à 150, l'évangile a encore passé par les mains d'un continuateur (C) qui a ajouté le *chapitre* 21 et d'un interpolateur (I) qui a introduit diverses gloses, le récit 20, 2-9 et peut-être le *chapitre* 11.

Le livre de Spitta (*Das Johannesevangelium als Quelle des Lebens Jesu*, Goettingen, 1910) se rattache aux autres travaux du même auteur sur la littérature évangélique. Spitta pense qu'en éliminant du quatrième évangile les éléments secondaires, on peut retrouver une

Grundschrift qui serait la plus ancienne et la meilleure des traditions évangéliques. Pour la reconstruire, Spitta part du *chapitre* 21 dont le caractère additionnel est aussi incontestable qu'incontesté. Tel qu'il se présente à nous, le quatrième évangile est formé de trois éléments. Il y a d'abord ce qui provient de la *Grundschrift*, puis ce qui a été ajouté par le rédacteur qui est l'auteur du *chapitre* 21. Cela est constitué, d'une part par des emprunts faits à la tradition et, de l'autre, par des réflexions. Spitta pose en principe que l'analyse à entreprendre pour distinguer l'un de l'autre ces divers éléments ne peut s'appuyer que sur l'étude de l'évangile lui-même et qu'elle ne doit faire intervenir aucun critère emprunté à la comparaison du récit johannique avec la tradition synoptique parce que cette tradition ne constitue pas un bloc homogène et parfaitement historique.

La *Grundschrift* est, pour Spitta, une source cohérente, un récit bref, mais, pour l'essentiel, complet, de la vie de Jésus. Elle en présentait les divers éléments dans leur développement organique. Ce récit était l'œuvre d'un disciple de Jésus, très probablement de l'apôtre Jean. Sa rédaction fort ancienne pourrait être antérieure à 44. C'est sur le canevas fourni par cette *Grundschrift* que l'évangéliste a travaillé, développant

les discours, faisant des additions et insérant ça et là ses réflexions personnelles.

Il faut enfin mentionner les idées exposées par l'historien Eduard Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums*, *I*, Stuttgart, Berlin, 1921, p. 310 s.). Il pose d'abord en principe qu'on n'est pas en droit d'exiger d'un auteur comme le quatrième évangéliste une logique absolument rigoureuse et que, quel que soit le mode de formation de l'évangile, on ne doit pas renoncer à découvrir en lui une pensée homogène qui est, au moins, celle du dernier rédacteur. Malgré ces réserves, Meyer admet que l'évangile ne nous est pas parvenu sous sa forme primitive mais qu'il a passé par les mains d'un éditeur qui a ajouté les *chapitres* 15 à 17, le *chapitre* 21 et divers morceaux comme la notice de 19,35 et l'épisode de 20, 2-9 sur Pierre et le disciple anonyme au sépulcre.

L'évangile primitif n'est pas une œuvre homogène. Son auteur a utilisé divers matériaux et cela avec une très grande liberté. Il n'a pas procédé à la manière d'un historien qui ne fait qu'ordonner ses documents mais à la manière d'un poète dramatique qui manie librement les données traditionnelles. Les matériaux qu'il emploie lui servent à illustrer les idées qui lui tiennent à cœur. De là ce que beaucoup de ses

récits ont de fragmentaire et d'imprécis. Mais la matière traditionnelle résiste parfois au traitement que l'auteur lui fait subir. Il est des endroits où tel détail conservé sans être directement utilisé par l'auteur, tel trait mal intégré dans son contexte peut servir de point de départ pour la reconstruction d'une source. Il ne s'agit pas, pour Eduard Meyer, de distinguer plusieurs sources dans l'évangile mais de reconstituer les traditions que l'évangéliste a utilisées. Le résultat de cette analyse, dont l'auteur ne donne d'ailleurs pas le détail, est qu'en dehors des évangiles synoptiques, Jean a utilisé une source particulière d'une grande valeur historique qui apparaît notamment dans l'histoire de la passion.

IX. — Comment se pose actuellement le problème du quatrième évangile

La revue que nous avons passée des travaux consacrés à la solution du problème du quatrième évangile depuis le début du XIX^e^ siècle, fait apparaître, les uns après les autres, une série de problèmes que la critique s'est successivement attachée à résoudre sans toutefois y parvenir d'une manière entièrement satisfai-

sante. Il ne sera peut-être pas inutile d'en dresser la liste et d'indiquer dans quelle mesure chacun d'eux paraît susceptible de recevoir une solution.

1° *Le problème de la critique externe*

Il ne doit certes pas être négligé mais il convient de ne pas se faire d'illusions sur les chances qu'il y a de pouvoir le résoudre d'une manière satisfaisante. La discussion des témoignages externes ne peut fournir un facteur décisif pour la solution du problème ; ils représentent, en effet, un élément secondaire et, si on s'en tient à ce qu'il y a de vraiment ancien et solide en eux, ils sont si sporadiques et si vagues qu'il n'y a pas, en ce qui les concerne, d'interprétation qui s'impose et qu'ils ne peuvent servir de base à une reconstruction de l'histoire de l'évangile. L'expérience montre d'ailleurs que les interprétations que divers critiques ont données de ces témoignages est, au moins, fortement influencée par l'idée qu'ils se font de l'évangile lui-même.

2° *L'analyse de la pensée johannique*

Il n'y a pas beaucoup plus à attendre de l'analyse de la pensée johannique. Sans doute, il est

de la plus haute importance de déterminer quelles sont les relations du johannisme avec le judaïsme, avec le paulinisme, avec le philonisme, avec l'hellénisme. Mais ces relations ne pourront jamais être déterminées avec une précision absolue et, même si elles l'étaient, on ne pourrait en tirer que des conclusions très générales, car le développement du christianisme primitif, qui n'a certainement pas été homogène, ne nous est connu que dans ses grandes lignes. Un seul point paraît résulter avec certitude de l'analyse de la pensée johannique, c'est que la dépendance du johannisme à l'égard du paulinisme établit que le quatrième évangile ne peut, en tout cas, pas être antérieur à la seconde génération chrétienne. La question de la valeur historique de l'évangile n'est d'ailleurs pas résolue par là ; il n'y a pas de corrélation nécessaire entre le point de vue théologique d'un évangile et la valeur documentaire qu'il peut avoir soit dans son ensemble, soit dans quelques-unes de ses parties, non plus qu'avec l'âge des sources qu'il utilise.

3° *L'étude littéraire de l'évangile*

Beaucoup plus importante est l'étude directe de l'évangile. Pour pouvoir l'apprécier exacte-

ment, il convient de se demander quel est le caractère de la narration ; est-elle destinée à donner un tableau complet de la vie et de l'enseignement de Jésus à des gens qui ne connaîtraient ni l'un ni l'autre, ou bien suppose-t-elle des lecteurs plus ou moins familiarisés avec la tradition évangélique et pour lesquels il suffit d'insister sur certains de ses aspects ? L'évangéliste a-t-il prétendu, avant tout, faire connaître à ses lecteurs des faits ou bien s'est-il attaché à mettre en lumière la valeur de ces faits supposés connus en se bornant à les rappeler et en développant l'enseignement dogmatique et religieux qu'ils comportent ? D'autre part, il convient d'analyser les procédés qui ont été mis en œuvre par l'évangéliste, tant au point de vue dialectique qu'au point de vue littéraire.

4° *Le problème historique*

Depuis assez longtemps déjà un certain nombre de critiques ont soutenu que le dilemme synoptiques-quatrième évangile ne devait pas être tout simplement résolu dans un sens défavorable au quatrième évangile mais qu'il pouvait y avoir, dans le récit johannique, des éléments méritant d'être retenus à côté des données synoptiques, parfois même de leur être préférés.

Le problème peut être posé actuellement d'une façon plus rigoureuse qu'il y a une vingtaine d'années puisque le récit synoptique n'apparaît plus à la critique que comme une combinaison artificielle d'éléments qui sont d'origine, de caractère et de valeur assez différents. En particulier, le plan de la narration synoptique ne peut plus être considéré comme répondant au développement réel de l'histoire évangélique ; c'est un cadre créé par l'auteur du second évangile, sous l'influence de certaines idées dogmatiques pour y insérer les traditions qu'il avait recueillies. Il ne s'agit donc plus de rechercher quelles traditions ou quels renseignements consignés dans le quatrième évangile sont conciliables avec le tableau tracé dans les synoptiques, mais, dans chaque cas particulier, d'examiner si l'on ne peut pas dégager du quatrième évangile des renseignements auxquels il faudrait donner la préférence sur ce que nous apprennent les synoptiques.

Quelques exemples illustreront ces vues. Les synoptiques font commencer le ministère de Jésus après que celui de Jean-Baptiste a pris fin. Le quatrième évangile parle d'une activité que Jésus aurait exercée en Judée parallèlement à celle de Jean-Baptiste. Ne serait-ce pas ici le quatrième évangile qui aurait raison contre les

synoptiques ? De même le quatrième évangile donne au ministère jérusalémite et judéen de Jésus plus d'importance que les synoptiques. Est-ce avec raison ? Il se pourrait qu'il faille répondre affirmativement à cette question sans qu'il en résulte d'ailleurs que le cadre donné au ministère de Jésus dans le quatrième évangile réponde à la réalité. Les synoptiques font mourir Jésus le 15 Nisan. Le quatrième évangile met sa mort un jour plus tôt. Un nombre de plus en plus grand de critiques se déclare maintenant favorable à la date johannique.

Le récit johannique pose ainsi toute une série de problèmes. Nous ne pensons pas qu'ils doivent être tous résolus dans un sens favorable au quatrième évangile, mais il suffit que quelques-uns le soient — et nous croyons que ce doit être le cas pour ceux que nous avons cités — pour qu'il y ait là un fait capital pour l'étude du problème johannique.

L'intérêt de cette constatation n'est pas seulement d'ajouter quelque chose aux données si peu nombreuses que nous avons sur la vie de Jésus. Il ne s'agit pas seulement de reconnaître quelques pierres solides dans la masse plus ou moins amorphe du quatrième évangile. Il s'agit de savoir comment et pourquoi elles s'y trouvent. Il convient donc d'attacher plus d'importance

qu'on ne l'a fait jusqu'à présent à la reconstitution des sources ou des traditions qui ont été connues et utilisées par le quatrième évangéliste [1].

5° *Le problème de la composition*

C'est celui qui a été le plus discuté dans ces dernières années sans que l'on puisse dire qu'un accord se soit réalisé. Des discussions qui ont eu lieu il est possible, croyons-nous, de dégager quelques principes qui pourraient guider les études ultérieures. Il faut d'abord écarter l'idée que l'évangile pourrait être une simple compilation, une juxtaposition de morceaux disparates assemblés au hasard. Il faut renoncer à la tentation d'y pratiquer une distinction de sources comme celle qui a pu être faite pour certains livres de l'Ancien Testament et qui nous mettrait en présence de documents cohérents intégralement reconstitués. Le rôle des rédacteurs,

1. C'est à l'étude de cette question que sont consacrées nos diverses publications sur le quatrième évangile : *Les sources du récit johannique de la passion*, Paris, 1910 ; *Les sources des récits du quatrième évangile sur Jean Baptiste*, *Rev. de théol. et des quest. relig.*, 1911, p. 12 s. ; *Le rejet de Jésus à Nazareth*, *Z. N. T. W.*, *XII*, 1911, p. 321 s. ; *Notes d'histoire évangélique*, *III*, *La venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles*, *R. H. R.*, t. LXXXIII, (1921), p. 123-162.

dans les livres du Nouveau Testament, ne se réduit jamais à celui de simples compilateurs.

Quelle que soit la diversité et la nature des matériaux sous-jacents, il ne faut pas méconnaître l'unité profonde du quatrième évangile : unité d'inspiration, de pensée, de style et de langue [1]. Dans l'appréciation des incohérences, des sutures et des contradictions qu'on relève dans le récit johannique, il faut tenir compte du caractère général du livre, de sa logique propre, très différente de la nôtre, de son esprit mystique, de son but essentiellement religieux et dogmatique et très indirectement seulement narratif et historique.

Il convient de soigneusement distinguer deux problèmes qui ont été trop souvent confondus dans ces dernières années, le problème historique de la valeur des traditions utilisées par l'évangéliste et celui de la composition de son livre. La question de savoir quels documents, sources écrites ou traditions orales, ont été utilisés pour la rédaction de l'évangile est absolument indépendante de la question de savoir par qui ils ont été mis en œuvre, si c'est en une fois,

1. Ed. Meyer (*Ursprung*, *I*, p. 316, 321) a insisté avec force sur cette unité relative du quatrième évangile.

par un auteur unique ou à diverses reprises et par une série de rédacteurs successifs.

L'analyse qu'il convient de faire du quatrième évangile ne doit être dominée par aucun principe *a priori*. Il n'est pas légitime d'affirmer, ainsi que l'ont fait Wellhausen et Schwartz d'un côté, Spitta de l'autre, qu'il faut dégager une *Grundschrift* originale et parfaitement cohérente ; peu importe qu'avec les premiers on y voie une œuvre d'imagination ou qu'avec le second on y trouve une relation historique. Il faut se garder aussi d'affirmer que cette *Grundschrift* est radicalement indépendante de la tradition synoptique et que, par conséquent, tout ce qui, dans le quatrième évangile, est en contact ou en accord avec cette tradition doit être considéré comme une déformation secondaire.

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

CHAPITRE II

L'APÔTRE JEAN

Le titre KATA IOANNHN [1], que la grande masse des manuscrits porte en tête du quatrième évangile, est de date récente, en tout cas, postérieur à l'établissement de la tradition dont nous devons essayer de démêler l'origine. Abstraction faite de ce titre, le quatrième évangile est anonyme [2], mais, à partir du milieu du second siècle, il est attribué à l'apôtre Jean d'une manière, sinon absolument unanime, du moins très générale.

1. La forme usuelle du nom est Ἰωάννης. Cependant, WESTCOTT et HORT et B. WEISS donnent Ἰωάνης, forme qui se trouve régulièrement, sauf de rares exceptions, dans le manuscrit B et que le manuscrit D emploie de préférence dans Luc et dans les Actes. Cf. P. W. SCHMIEDEL, art. *John, Son of Zebedee*, *E. B.*, II, col. 2504 s.

2. La question de savoir s'il ne contient pas sur son auteur des indications indirectes sera reprise plus loin.

I. — L'apôtre Jean dans le Nouveau Testament

Jean figure dans les quatre listes d'apôtres du Nouveau Testament (*Mc.*, 3, 16-19 ; *Mt.*, 10, 2-4 ; *Lc.*, 6, 14-16 ; *Actes*, 1, 13) ainsi que dans la liste incomplète que donne un fragment de l'évangile des Ebionites conservé par Epiphane (*Haer.*, 30,13) (E. Klostermann, *Apocrypha, II, Evangelien*, Bonn, 1904, *Kleine Texte...* 8, p. 9). Dans toutes les listes du Nouveau Testament, Pierre est nommé le premier. Chez Marc, Jacques et Jean le suivent immédiatement ; chez Matthieu et chez Luc, André, le frère de Simon, occupe la seconde place. Dans la liste des Actes, Jean est nommé après Pierre, puis viennent Jacques et André. La transposition s'explique par le rôle que les premiers chapitres des Actes font jouer à Jean comme chef et représentant de l'Eglise de Jérusalem à côté de Pierre. Dans l'évangile des Ebionites, Jean est nommé le premier. Jacques et Jean sont souvent appelés les fils de Zébédée (par ex. *Mc.*, 1,19 ; 3,17 etc.) sans doute pour les distinguer de leurs homonymes

qui devaient être nombreux [1]. Jacques est en général nommé le premier des deux frères et devait être l'aîné [2].

Les fils de Zébédée exerçaient avec leur père le métier de pêcheur dans les environs de Capernaum. Ils devaient avoir une certaine aisance puisqu'ils avaient des ouvriers (*Mc.*, 1,20) et que leur mère est mentionnée (*Mt.*, 27,56) parmi les femmes qui avaient suivi Jésus de Galilée et qui (d'après *Lc.*, 8,3) l'avaient aidé de leurs biens.

La mère de Jacques et de Jean s'appelait Salomé (*Mc.*, 15,40 comparé avec *Mt.*, 27,56).

Si l'on compare les témoignages évangéliques sur les femmes qui se tiennent au pied de la croix, on constate que *Jean*, 19,25, les désigne ainsi : « Sa mère et la sœur de sa mère, Marie de Clopas et Marie Madeleine. » Si l'on juge sans portée l'absence de « et » entre « la sœur de sa mère » et « Marie de Clopas », on trouvera dans le texte mention de quatre femmes. Si, au con-

1. Le nom de Jean paraît avoir été très répandu chez les Juifs depuis l'époque de la captivité. Les livres d'*Esdras*, de *Néhémie* et des *Chroniques* nomment une quinzaine de personnages de ce nom, les livres des *Macchabées*, 5, Joseph en mentionne 17. Dans le *Nouveau Testament*, on en trouve 7 (Swete, *The Apocalypse of John* [3], London, 1909, p. CLXXV).

2. Les seuls textes qui fassent exception sont : *Actes*, 1, 13. *Lc.*, 8, 51 ; 9, 28.

traire, à cause de l'absence de cet « et », on regarde les mots « Marie de Clopas » comme une apposition à « la sœur de sa mère », on n'en trouvera que trois ; enfin on pourrait encore voir dans les deux noms propres qui forment le second membre de phrase une apposition au premier, Marie de Clopas et Marie-Madeleine seraient alors la mère de Jésus et la sœur de sa mère. Ces deux dernières interprétations, peu vraisemblables en elles-mêmes, se heurtent à la difficulté qu'il y aurait à admettre que deux sœurs aient porté le nom de Marie. Marc (15,40) nomme Marie-Madeleine, Marie, mère de Jacques le mineur et de José et Salomé. Matthieu (27,56) a Marie-Madeleine, Marie, mère de Jacques et de Joseph et la mère des fils de Zébédée. Luc (23,49) s'exprime en termes très généraux.

La mère de Jésus ne figure que chez Jean ; Marie-Madeleine est nommée aussi par Marc et par Matthieu. N'y aurait-il pas lieu d'identifier Marie, mère de Jacques (le mineur) et de José ou Joseph nommée par Marc et Matthieu avec Marie (femme) de Clopas mentionnée par Jean ? Il resterait une dernière femme : Salomé de *Mc.*, 15,40, certainement identique à la mère des fils de Zébédée de *Mt.*, 27,56 et la sœur de la mère de Jésus dans Jean. En les identifiant on ferait de Jean le cousin germain de Jésus (Zahn, p. 647).

La base sur laquelle est édifiée toute cette construction est-elle bien résistante ? Nous verrons que l'historicité de l'épisode de la mère de Jésus et de son disciple bien-aimé appelle les plus expresses réserves. Il n'en résulte pas que le verset qui lui sert d'introduction doive être, lui aussi, suspecté puisqu'il n'a pas été conçu pour introduire l'épisode ainsi que cela résulte du fait que le disciple bien-aimé n'y est même pas nommé alors que la sœur de la mère de Jésus, Marie de Clopas et Marie de Magdala y figurent bien qu'elles ne jouent aucun rôle. Loisy (p. 487) pense que le texte actuel de notre passage résulte d'une surcharge et qu'on lisait primitivement : « Or, se tenaient près de la croix de Jésus, sa mère et le disciple qu'il aimait. » « Les autres femmes, pense-t-il, auront été rajoutées pour le rapport avec les synoptiques. » Mais on ne comprendrait pas pourquoi Marie de Clopas aurait été substituée à Marie, mère de Jacques et de Joseph, et la sœur de la mère de Jésus à Salomé, mère des fils de Zébédée. La notice considérée nous paraît donc ne pouvoir être expliquée entièrement ni comme une introduction au récit qui suit ni comme le résultat d'un travail d'harmonisation avec les données synoptiques. En tant au moins qu'elle concerne la sœur de la mère de Jésus et Marie de

Clopas, elle doit reposer sur une tradition indépendante. Comme le renseignement qu'elle apporte n'a aucune portée ni dogmatique ni apologétique, rien n'autorise à en suspecter la valeur. On peut donc admettre qu'il y avait entre Jésus et l'apôtre Jean une proche parenté[1].

D'après le récit de Marc (1,16-20), suivi sans variante par Matthieu, Jacques et Jean auraient été avec Simon et André, comme eux pêcheurs du lac de Gennésareth, parmi les premiers disciples appelés par Jésus. Luc (5,1-11) connaît cette tradition mais la combine avec l'épisode de la pêche miraculeuse. Rien n'oblige à comprendre ces récits comme si la rencontre au cours de laquelle Jésus appelle les deux frères était la première entre eux. Un passage du quatrième évangile (1, 35-42) sur lequel nous reviendrons indique peut-être que Jacques et Jean avaient commencé par être disciples de Jean-Baptiste. Si tel est bien le sens de ce passage, il se pourrait qu'il ait un caractère tendancieux et que l'exemple de disciples qui abandonnent le précurseur pour s'attacher à Jésus soit donné

1. La parenté de Jean avec Jean Baptiste, admise sans réserve par Zahn (p. 18), est beaucoup moins certaine. Elle repose uniquement sur l'évangile de l'enfance de Luc (1,36), c'est-à-dire sur une base bien fragile.

comme modèle aux partisans de Jean-Baptiste contre lesquels l'évangéliste polémise.

Ce que les évangiles nous apprennent sur Jacques et Jean, en dehors de leur vocation, se réduit à fort peu de chose. Ils sont généralement nommés dans les épisodes où Jésus n'apparaît qu'entouré d'un petit groupe d'intimes (*Mc.*, 5,37 ; 9,2 ; 13,3 ; 14,33). Quelle que soit l'origine de ces morceaux, qu'ils appartiennent à une très ancienne tradition, antérieure à la formation de la théorie des douze apôtres, ou que ce soient, au contraire, des morceaux récents pour lesquels on n'osait pas invoquer l'autorité du cercle apostolique parce qu'on n'aurait pas pu expliquer qu'une tradition antérieure les ait ignorés [1], ils établissent, en tout cas, que Jacques et Jean faisaient partie du groupe le plus intime des amis de Jésus.

Marc (3,17) raconte que Jésus donna à Jacques et à Jean le surnom de Boanerges, fils du tonnerre [2]. Le sens de cette expression, dont

1. L'explication à donner n'est probablement pas la même pour tous les morceaux considérés.

2. E. Preuschen (*Die Donnersöhne, Mc.*, 3, 17, *Z. N. T. W., XVIII*, 1917, p. 141 s.) suppose que le texte courant de Marc est corrompu et qu'on peut le restituer à l'aide de la leçon de W confirmée par e qui dit, après avoir mentionné l'institution de l'apostolat : « il les appela ensemble Boanerges, c'est-à-dire

l'origine reste obscure au point de vue philologique [1], ne saurait être précisé. Les uns l'expliquent par le caractère violent et impétueux des deux frères tel qu'il se manifeste dans des épisodes comme celui de l'homme qui chasse les démons au nom de Jésus et qu'ils veulent empêcher d'agir ainsi parce qu'il ne fait pas partie du groupe des disciples (*Mc.*, 9,38. *Lc.*, 9,49) ou comme celui du village samaritain sur lequel ils

fils du tonnerre. Or, c'étaient Simon et André... » L'épithète serait alors appliquée à l'ensemble des apôtres et il faudrait la mettre en relation avec une parole de Jésus comme *Mt.*, 10, 34. — La péricope de l'institution de l'apostolat n'a certainement pas été écrite d'un seul jet telle que nous l'avons ; il suffit de lire la phrase relative à Simon pour s'en convaincre. Mais il paraît bien téméraire de tenter une restitution du texte primitif à l'aide d'un seul manuscrit grec, même appuyé par un manuscrit latin, alors surtout que la leçon de ces deux témoins où Pierre est mentionné deux fois est elle même bien loin d'être cohérente et ne peut, telle quelle, être tenue pour primitive.

1. Voir E. Kautzsch, *Grammatik des Biblisch-Aramaischen*, Leipzig, 1884, p. 9 s. ; Dalman, *Worte Jesu, I*, Leipzig, 1898, p. 33,39 et *Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramaisch*, Leipzig, 1894, p. 112 ; H.-W. Hogg, art. *Boanerges, E. B., I*, col. 593 s. ; Julius Boehmer, *Boane-rges, St. u. Kr.*, 1912, p. 458 s. — Les uns (Dalman, Boehmer, Wellhausen, *Mc.*, p. 25) veulent en chercher l'explication philologique du côté de l'araméen, tandis que d'autres (comme Lagrange, *Mc.*, p. 59) cherchent du côté de l'hébreu. On sait que Saint Jérôme, ne pouvant expliquer la forme Boanerges, avait conjecturé Benereem ou Baneraem (*in Dan.*, 1, 7).

veulent faire tomber le feu du ciel (*Lc.*, 9,51-56) [1]. D'autres estiment qu'il faut, pour expliquer le surnom donné aux deux frères, penser à la puissance et à l'éclat du témoignage rendu par eux à l'Evangile [2]. Enfin, on a supposé qu'il fallait l'expliquer soit par le fait que Jacques et Jean étaient jumeaux [3], soit par les liens étroits qui les unissaient l'un à l'autre [4].

Un épisode particulièrement important, sur la portée duquel nous reviendrons dans le prochain paragraphe, est celui où Jacques et Jean viennent demander à Jésus de leur assurer les premières places dans son Royaume (*Mc.*, 10,35 s.). Dans l'évangile de Matthieu (20,20 s.) la même démarche est attribuée à la mère des apôtres. Il n'est pas douteux (Cf. *Intr.*, *I*, p. 195) que ce soit

1. Wellhausen, *Mc.*, p. 25 ; Loisy, *Syn.*, *II*, p. 101 ; E. Klostermann, *Mc.*, p. 29 ; Lagrange, *Mc.*, p. 59 ; Boehmer, *St. u. Kr.*, 1912, p. 463.

2. Swete, *Mc.*, p. 60.

3. Rendel Harris, *Boanerges*, Cambridge, 1913. — Rendel Harris a réuni une grande masse de documents desquels il résulte que la croyance que des jumeaux étaient fils du tonnerre était très répandue dans l'antiquité.

4. D. Vœlter, *Boanerges*, *Z. N. T. W.*, *XVII*, 1916, p. 212. — Il propose de voir dans le son n un ayin fort et d'expliquer le terme par *Benè aisch* de *Job*, 38,32, littér. « les enfants de la Pléiade ou de la Grande Ourse », c'est-à-dire les étoiles d'une constellation que l'on ne peut séparer les unes des autres.

par une atténuation du texte original de Marc. L'épisode prouve, en tout cas, quelle place les fils de Zébédée occupaient parmi les disciples de Jésus.

Dans le livre des Actes, Jean apparaît constamment, dans la partie du récit relative à l'Eglise de Jérusalem, à côté de Pierre et comme représentant avec lui l'Eglise et le collège apostolique, mais le rôle qu'il joue est celui d'un personnage muet. Il semble assez probable que, dans tous ces récits, le nom de Jean a été ajouté après coup. Ainsi s'expliquerait l'étrangeté de phrases comme celles de 3,4 : ἀτενίσας δὲ Πέτρος εἰς αὐτὸν σὺν τῷ Ἰωάννῃ et de 4,13 : θεωροῦντες δὲ τὴν τοῦ Πέτρου παρρησίαν καὶ Ἰωάννου.

Cette introduction secondaire de Jean, dans certains récits des Actes, s'explique, sans doute, par le rôle considérable que l'apôtre joua dans l'Eglise de Jérusalem à une époque un peu postérieure à celle à laquelle se rapportent ces récits. Ce rôle est attesté par l'épitre aux Galates (2,9) où Jean est nommé à côté de Jacques et de Céphas comme une des « colonnes » de l'Eglise de Jérusalem [1].

1. Ed. Schwartz (*Ueber den Tod*, p. 5 s.), à un moment où il ne croyait pas encore pouvoir fixer la date de la conférence de Jérusalem à 43/44, a proposé d'identifier ce Jean, non à l'apôtre, mais à Jean-Marc. Cette hypothèse se heurte à deux

On ne trouve, dans le Nouveau Testament, qu'une seule mention de Jean qui se rapporte à une période postérieure à celle où il faut placer la conférence de Jérusalem que vise le texte de l'épître aux Galates. C'est celle qu'on trouve dans *Actes*, 12,2 où on lit « Hérode (Agrippa I) fit périr par l'épée, Jacques, frère de Jean. » Nous examinerons, dans le prochain paragraphe, la question de savoir si ce texte n'a pas été altéré [1].

difficultés. D'abord, Jean-Marc n'est appelé Jean tout court que dans deux passages (*Actes*, 13, 5. 13), où aucun doute n'est possible sur son identité et surtout on ne comprendrait pas comment Jean-Marc qui, partout ailleurs, apparaît comme un auxiliaire et un subordonné de Paul pourrait, dans une circonstance aussi grave, avoir été, vis-à-vis de lui, le représentant de l'Eglise de Jérusalem, et avoir traité avec lui d'égal à égal. Schwartz n'a, d'ailleurs, pas tardé à retirer son hypothèse (*Zur Chronologie des Paulus*, *Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. zu Goettingen*, *Ph.-hist. Kl.*, 1907, p. 268).

1. Nous ne croyons pas devoir faire état ici des trois textes de l'Apocalypse (1, 4. 9 ; 22,8) où l'auteur du livre se met en scène sous le nom de Jean, mais sans prendre le titre d'apôtre ni réclamer pour lui d'autre autorité que celle de la révélation qui lui a été accordée. Dans 21,14, l'auteur de l'Apocalypse parle des douze apôtres comme d'un groupe fermé appartenant au passé et cela en des termes qui seraient fort peu naturels, s'il avait, lui-même, fait partie de ce groupe.

II. — La mort de l'apôtre Jean

Aux renseignements sur l'apôtre Jean, que nous avons empruntés au Nouveau Testament, faut-il ajouter une indication indirecte relative à sa mort ? La question a été posée et résolue affirmativement par Albert Réville (*Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, *I*, p. 354 n. 1) qui trouve une allusion au martyre de Jean dans le passage *Mc.*, 10,35-45 où Jésus répond aux fils de Zébédée qui lui demandent de leur promettre les premières places dans son Royaume : « Pouvez-vous boire la coupe que je bois et être baptisés du baptême dont je suis baptisé ? » Les deux apôtres répondant affirmativement, Jésus confirme leur réponse en déclarant : « Vous boirez la coupe que je bois et vous serez baptisés du baptême dont je suis baptisé. » La plupart des interprètes [1] entendent que coupe et baptême désignent ici le martyre [2]. L'épisode tel que nous le lisons dans l'évangile de Marc est donc l'équi-

1. Loisy, *Syn.*, *II*, p. 237 ; E. Klostermann, *Mc.*, p. 89 ; Joh. Weiss, *Schr.*, *I*^{3}, p. 173 ; Lagrange, *Mc.*, p. 261.

2. Accessoirement, on peut invoquer, à l'appui de cette interprétation, le texte du *Martyre de Polycarpe*, c. 14.

valent d'une prophétie du martyre des deux fils de Zébédée et l'on peut admettre que l'évangéliste ne l'aurait pas introduite dans son œuvre si, au temps où il la rédigeait, cette prophétie n'avait pas été accomplie ou ne l'avait été qu'en partie. Il faut donc, pensent Albert Réville, et, après lui, Schwartz, Wellhausen, Bousset et un certain nombre d'autres critiques [1], que l'apôtre Jean et son frère Jacques soient morts martyrs avant 70, date de la composition du second évangile.

A cette interprétation on [2] a cependant objecté que Jésus ayant employé deux présents (πίνω, βαπτίζομαι), ne pouvait pas avoir voulu désigner sa mort mais seulement les souffrances qui accompagnaient son ministère. La prophé-

1. Parmi les critiques qui acceptent cette interprétation, nous nommerons, sans prétendre aucunement donner ici une énumération complète : Bacon, Badham, Bauer, Bernouilli, Burkitt, Erbes, Jackson, Jülicher, Kreyenbühl, Loisy, Moffatt, Pfleiderer, Preuschen, Reitzenstein, Schmiedel, Schwartz, Joh. Weiss, Wellhausen, etc. Se prononcent contre l'interprétation indiquée : Abbott, Bernard, Clemen, Harnack, Jacquier, Lagrange, Larfeld, Lepin, Armitage Robinson, Schürer, Spitta, Stanton, V. Weber, Zahn, etc.

2. F. Spitta, *Die neutestamentliche Grundlage der Ansicht von E. Swchartz über den Tod der Söhne Zebedaei*, *Z. N. T. W.*, *XI*, 1910, p. 39-58 (Voir la réponse de Schwartz, *Noch einmal der Tod der Söhne Zebedaei*, *Z. N. T. W.*, *XI*, 1910, p. 89-104).

tie faite aux disciples ne serait pas celle du martyre mais celle de souffrances. C'est peut-être là attacher trop d'importance à la lettre d'une parole qui, dans l'hypothèse la plus favorable, ne nous est conservée que dans une traduction, mais, si même on admettait que le sens indiqué par Spitta était bien le sens primitif de la parole considérée, il resterait à examiner si les conditions dans lesquelles l'évangéliste la rapporte et le contexte dans lequel il l'insère ne lui confèrent pas une autre signification. Or, le rédacteur du second évangile l'a placée entre la troisième prophétie des souffrances et un morceau qui se termine par cette affirmation : « Le Fils de l'Homme est venu... donner sa vie en rançon pour plusieurs » (*Mc.*, 10,45) et dans une partie de son récit qui est toute entière dominée par l'idée de la mort du Christ. On ne peut donc douter, nous semble-t-il, que l'évangéliste ait bien vu, dans la parole adressée aux deux frères, une prophétie de leur martyre. A l'appui de cette conclusion, on peut encore faire remarquer, ainsi que l'a fait Johannes Weiss (*Zum Martyrertod der Zebedaiden*, *Z. N. T. W.*, XI, 1910, p. 107), que les anciennes versions syriaques, au lieu de « vous boirez... vous serez baptisés... » portent : « vous pourrez boire... vous pourrez être baptisés... » comme si les auteurs de ces ver-

sions avaient voulu concilier le témoignage du texte avec une tradition d'après laquelle l'apôtre Jean ne serait pas mort martyr.

On peut encore trouver une confirmation de notre interprétation dans les tentatives de la légende pour présenter un accomplissement de la prophétie qui ne soit pas en contradiction avec la tradition relative à l'apostolat de Jean en Asie. Ce sont ces tentatives qui ont donné naissance aux histoires de Jean buvant sans dommage une coupe empoisonnée et plongé, sans en éprouver aucun mal, dans une cuve d'huile bouillante [1]. Bacon (p. 142-143) a aussi indiqué, mais ceci paraît bien plus conjectural, que la tradition relative à Pierre, Jacques et Jean formant le groupe des intimes de Jésus pourrait provenir du fait que ces trois apôtres sont morts martyrs.

Mais ce n'est pas seulement sur l'interprétation de la péricope évangélique de la demande des fils de Zébédée que s'appuie l'hypothèse d'un martyre et d'un martyre précoce de l'apôtre Jean, c'est aussi sur un fragment très impor-

1. Sur ces légendes, voir Zahn. *A. J.*, p. CXVII et les textes cités par lui p. 199 s. Voir aussi R.-A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Braunschweig, 1883-1890, *I*, p. 419, 428 s., 484 s. etc.

tant de Papias [1]. Ce texte se trouve d'une part dans le *codex Baroccianus* 142 qui contient des extraits faits entre 600 et 800 de l'*Histoire Ecclésiastique* de Philippe Sidetès, lequel avait utilisé dans son œuvre, les écrits de Papias, d'Origène, de Pierius et d'Eusèbe, et de l'autre dans un manuscrit (le *Coislinus* 315) de la chronique du moine byzantin Georgios Hamartolos [2]. Ce texte est ainsi conçu : « Papias raconte dans son second livre que Jean le théologien et Jacques, son frère, furent tués par les Juifs [3]. » Tandis que certains critiques, comme Bousset (art. *Johannesevangelium*, *R. G. G.*, *III*, col. 610), considèrent ce texte comme d'une authenticité indiscutable, d'autres comme Lightfoot, Harnack et Zahn formulent contre lui toute une série d'objections. Elles se ramènent à la contradiction flagrante qu'il y a entre

1. C. de Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes*, Leipzig, 1888, *T. U.*, *V*. 2, p. 170; Harnack, *Die Ueberlieferung*, *I*, p. 67 s.

2. Le texte de Georgios Hamartolos est connu depuis l'édition de Muralt (1859), il avait été signalé par Nolte (*Tüb. Quartalschrift*, 1862, p. 411), mais personne n'en a admis l'authenticité avant qu'il ait été confirmé par le texte extrait de Philippe Sidetes.

3. Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπό Ἰουδαίων ἀνηρέθησαν.

l'idée de la mort de Jean à l'époque où périt Jacques son frère, c'est-à-dire à la fin de 43 ou au commencement de 44, et la tradition johannique telle qu'elle résulte des témoignages d'Irénée, d'Eusèbe et même du *chapitre* 21 du quatrième évangile. Comment, ajoute Zahn, Eusèbe, s'il avait lu ce texte de Papias, ne s'en serait-il pas servi pour combattre la thèse de l'apostolicité de l'Apocalypse[1] ? Ces observations ne peuvent manquer de faire, au premier abord, une certaine impression. Il convient toutefois de remarquer que la tradition johannique ne s'est formée que dans la seconde moitié du second siècle, non pas sous l'influence d'une préoccupation historique, mais sous l'empire du désir de donner aux écrits johanniques (Evangile et Apocalypse) une origine apostolique pour justifier l'autorité de fait dont ils jouissaient dans l'Eglise. On conçoit que, dans ces conditions, on ait pu oublier une notice isolée sur la mort survenue plus d'un siècle auparavant d'un apôtre qui avait sans doute été un personnage assez obscur. L'absence de toute indication consistante sur l'apôtre Jean entre 50 et 150[2] vient à

1. HARNACK, *Chron.*, *I*, p. 666 ; ZAHN, *Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien*, *Forsch.*, *VI*, p. 147-150.

2. Là-dessus, voir plus loin, p. 138 s.

l'appui de cette manière de voir. Il y a plus : on ne comprendrait absolument pas comment, à un moment où la légende johannique était formée et très généralement admise, aurait pu se constituer une notice comme celle que Philippe Sidétès et Georgios Harmatolos attribuent à Papias. Quant à l'objection que Harnack et Zahn tirent du fait que Philippe Sidétès et Georgios Hamartolos ne peuvent s'être mis en contradiction avec ce qu'ils disent par ailleurs et que, par suite, la notice qu'on leur attribue ne peut provenir que d'une interpolation dans leurs œuvres [1] ou d'une corruption de ce qu'ils avaient réellement écrit [2], on ne pourrait la retenir que si l'on était en droit d'admettre que ces auteurs ont toujours fait preuve d'une logique très rigoureuse et d'une impeccable critique.

Zahn, d'ailleurs, paraît si peu convaincu par les arguments qu'il apporte, qu'il propose lui-même une interprétation du texte de Papias

1. C'est ce que pense Zahn (*Forsch., VI*, p. 147, n. 2) qui reproche à Lightfoot et à Harnack d'avoir discuté le texte sans se rendre compte qu'il est une « évidente interpolation ».

2. C'est ce que pense Harnack (*Chronologie, I*, p. 666) qui, après Lightfoot, propose de restituer ainsi le texte : Ἰωάννης [μὲν ὑπὸ τοῦ Ῥωμαίων βασιλεώς κατεδικάσθη μαρτυρῶν εἰς Πάτμον, Ἰάκωβος δέ]...

dont, en bonne logique, il ne devrait plus se préoccuper puisqu'il serait, d'après lui, sans valeur.

Il pense qu'il faut le rapporter à Jean-Baptiste et à Jacques (*Forsch.*, *VI*, p. 147), rapprochement surprenant et qui ne mérite pas d'être retenu [1]. On ne peut attribuer plus de valeur à l'hypothèse de Jacquier (*Hist.*, *IV*, p. 95) qui pense que Papias a voulu dire que Jacques ayant été mis à mort à Jérusalem par les Juifs, Jean fut à son tour, un demi-siècle au moins plus tard, leur victime à Ephèse. Outre qu'il serait peu naturel de rapprocher deux martyres séparés par un si long espace de temps, il faut remarquer que la tradition sur un martyre éphésien de Jean est bien peu solide et qu'on ne voit pas le rôle qu'auraient pu y jouer les Juifs, si ce n'est un rôle tout indirect auquel ne répondrait nullement l'expression précise dont se sert Papias.

Le texte de Marc établissant seulement, comme le fait remarquer Heitmüller (*Zur*

1. Une hypothèse du même genre a été proposée par J.-H. Bernard (*The traditions as to the death of John the son of Zebedee*, *Irisch Church Quaterly*, 1908, p. 51-66, cité par Moffatt, *Introd.*, p. 605). Bernard pense qu'il est question, chez Papias, de Jean Baptiste et de Jacques, le frère de Jésus, et que ΟΑΔΕΛΦΟΣΑΥΤΟΥΚΑΙΑΚΩΒΟΣ est une corruption de ΟΑΔΕΛΦΟΣΤΟΥΚΥΡΙΟΥΙΑΚΩΒΟΣ (le frère du Seigneur Jacques).

Johannestradition, *Z. N. T. W.*, *XV*, 1914, p. 189 s.), que Jean a dû mourir martyr avant 70, on comprend mieux une hypothèse comme celle de Bacon (p. 144 s.) qui pense que Papias a commis une confusion fréquente dans l'antiquité chrétienne, entre Jacques, fils de Zébédée, et Jacques, le frère de Jésus, et que Jean est mort martyr en même temps que le second Jacques, à l'époque des troubles qui ont précédé la guerre juive. Bacon fait remarquer que Josèphe parle (*Ant.*, *XX*, 9,1) du meurtre de Jacques et de quelques autres. Jean, d'après lui, serait de leur nombre et il serait fait allusion à la mort des deux hommes dans le passage *Apc.*, 11,7 sur les deux prophètes mis à mort. Quelque ingénieuse que soit cette hypothèse, elle ne nous paraît pas justifiée. Il n'y a aucune raison positive d'attribuer à Papias une confusion entre les deux Jacques, quelque facile qu'elle puisse être, et la mort de Jean ne soulève pas plus de difficulté en 43/44 qu'en 62/63.

Il nous semble donc qu'il n'y a aucune raison de ne pas donner au texte de Papias ce qui paraît être son sens naturel et de ne pas admettre que l'apôtre Jean est mort martyr en 43/44, en même temps que son frère Jacques. Le texte primitif d'*Actes*, 12,2 pourrait bien avoir été, comme l'a conjecturé Wellhausen (*Noten zur*

Apostelgeschichte, Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. z. Goettingen, Ph.-hist. Kl., 1907, p. 9), « Hérode fit périr par l'épée Jacques et son frère Jean ».

Il faut d'ailleurs observer que, si, en dehors du texte de Papias, nous n'avons pas, dans l'ancienne littérature chrétienne, d'attestation précise du martyre de l'apôtre Jean, il y a cependant un certain nombre d'indications qui apportent à la conclusion que nous avons formulée une confirmation qui n'est pas négligeable.

Il faut citer d'abord le témoignage de l'écrivain syriaque Aphraates qui, dans sa 21e homélie (Bert, *Aphraates des persischen Weisen Homilien*, Leipzig, 1888, *T. U.*, *III*, 2, p. 347 s.), ne nomme à côté de Pierre et de Paul que deux martyrs apostoliques : Jacques et Jean. De même le gnostique Héracléon, dans un fragment conservé par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, *IV*, 9), nomme comme apôtres qui n'ont pas subi le martyre, Matthieu, Philippe, Thomas, Lévi et plusieurs autres. Etant donnée l'importance attribuée à l'apôtre Jean, il est peu vraisemblable qu'il soit compris dans cette désignation collective.

Ces deux témoignages, il est vrai, affirment seulement le martyre de Jean, mais sans fournir aucune indication sur l'époque où il fut subi par l'apôtre. D'autres sont plus précis. Certaines

Eglises ont, jusqu'au quatrième siècle, célébré simultanément le martyre des Zébédaïdes et cela est attesté par le plus ancien martyrologue syriaque (il date, sous sa forme actuelle, de 412) qui, commençant l'année le 25 décembre, donne le 26 le martyre d'Etienne, le 27 celui des apôtres Jacques et Jean, à Jérusalem, et le 28 le martyre, à Rome, de Paul, l'apôtre, et de Simon Pierre, le chef des apôtres [1]. L'importance de ce témoignage est grande, elle ne saurait être diminuée par l'explication proposée par Bernard (*The Irish Quarterly Review*, 1908, p. 51-66) et acceptée par Harnack (*Th. Ltzg.*, 1909, c. 10 s.), d'après laquelle les apôtres auraient figuré dans les anciens calendriers en leur qualité d'apôtres et non de martyrs car, à l'époque où ces calendriers ont été composés et répandus, la tradition qui dissociait les martyres des apôtres Jacques et Jean était si dominante qu'on peut comprendre qu'une tradition plus ancienne ait été conservée mais non pas qu'elle se soit alors constituée. On doit donc, pensons-nous, considérer que la célébration commune des martyrs Jacques et Jean apporte à la thèse de la mort précoce de l'apôtre Jean une importante confirmation.

1. H. Lietzmann, *Die drei aeltesten Martyrologien*, Bonn, 1903 (*Kleine Texte*, nº 2), p. 9. — Cf. Schwartz, *Zur Chrono*

III. — La tradition ultérieure

Le souvenir de la mort de l'apôtre Jean semble avoir disparu d'assez bonne heure sous l'influence de la formation de la légende éphésienne de Jean dont nous aurons à nous occuper dans notre prochain chapitre. Heitmüller (*Z. N. T. W.*, *XV*, 1914, p. 208) pense que l'absence dans l'évangile de Luc de la demande des fils de Zébédée et le fait que le livre de Actes mentionne seulement la mort de Jacques (12,2) marquent déjà l'effacement de la tradition primitive. Son interprétation ne nous paraît pas s'imposer. Elle se heurte au fait que Matthieu, qui ne peut être

logie des Paulus, p. 267 ; Bousset, *Theol. Rundsch.*, 1905, p. 229. Dans le martyrologue de Carthage, Jean Baptiste est substitué à l'apôtre Jean « *VI Kal. Jan. sancti Johannis Baptistae et Jacobi Apostoli quem Herodes occidit* ». Cette étrange association de Jean Baptiste et de l'apôtre Jacques constitue indirectement une confirmation de témoignage du martyrologue syriaque. Le calendrier arménien place le 28 décembre « *festum sanctorum filiorum tonitrus Jacobi et Joannis evangelistæ* » (Emil Egli, *Zweiter Commentar zu Wright's syrisches Martyrologium*, *Z. f. wiss. Th.*, 1891, p. 276 s.). Comme attestation de la célébration simultanée des fêtes de Jacques et de Jean, Erbes (*Petrus nicht in Rom sondern in Jerusalem gestorben*, *Z. f. Kirchgsch.*, *XXII*, 1901, p. 201) cite le témoignage de Grégoire de Nysse, *De Basilio Magno*, *Opp.*, *III* (Paris, 1638), p. 479.

de beaucoup postérieur à Luc, a reproduit l'épisode en se bornant à l'atténuer par l'attribution de la démarche faite auprès de Jésus à la mère au lieu des fils. Le silence du troisième évangile sur un incident dans lequel les fils de Zébédée n'apparaissaient pas sous un jour très favorable peut s'expliquer plus simplement par la tendance que l'on constate ailleurs aussi dans la tradition évangélique à effacer ce qui pouvait passer pour incompatible avec l'autorité sans cesse grandissante reconnue aux apôtres.

Quoi qu'il en soit, à partir de l'époque d'Irénée, on rencontre, d'une manière de plus en plus explicite, une tradition d'après laquelle l'apôtre Jean serait venu se fixer à Ephèse et y aurait vécu jusqu'à un âge avancé. La légende s'est plu à parer de traits divers la figure du patriarche d'Asie Mineure. Il s'est ainsi constitué tout un cycle de traditions dont sont sorties les différentes formes des *Acta Johannis* qui constituent un des groupes les plus importants et les plus intéressants de l'ancienne littérature hagiographique et dont les spécimens les plus caractéristiques sont les *Acta Johannis* de Leucius Charinus que Zahn (*A. J.*, p. CXLVIII) date d'avant 160 et probablement même d'avant 140, et Hennecke (*Apok.*, p. 424) de 150-180, et le récit

de Prochore, sensiblement plus jeune, puisqu'il aurait été écrit au quatrième ou au cinquième siècle [1].

Zahn, dans ses *Acta Johannis*, s'est efforcé de montrer que les rédacteurs de ces documents avaient disposé de bonnes traditions [2]. La chose ne doit pas être théoriquement niée mais on peut douter qu'il soit possible de tirer quelque renseignement historique d'œuvres dans lesquelles l'imagination créatrice de légendes s'épanouit si librement. Au reste, la date tardive de l'apparition de la tradition éphésienne et le fait qu'elle est née sans doute à la suite d'une confusion entre l'apôtre Jean et son homonyme le presbytre, ôte toute vraisemblance à l'hypothèse de matériaux historiques utilisés par les auteurs des actes légendaires de Jean.

Dans ces conditions il n'est pas utile d'analyser ici ce cycle de traditions qui comprend des éléments fort disparates, voire même contradictoires, comme la légende de Jean sortant précipitamment d'un établissement de bains pour ne pas s'y trouver en même temps que

1. Entre 400 et 600, d'après Zahn (*A. J.*, p. LIX), dans la première moitié du v^e^ siècle, d'après Lipsius (*Apokr. Apostelgesch.*, *I*, p. 406).

2. Il a modifié son point de vue dans la suite : *G. K.*, *II*, p. 856 s. *Forsch.*, *VI*, p. 14 s.

Cérinthe et celle de l'apôtre vieilli et incapable de marcher se faisant porter à l'assemblée des fidèles pour leur répéter son enseignement suprême : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. »

Quelque profitable et intéressante que puisse être, à d'autres égards, l'étude de la légende johannique, elle ne peut rien nous apprendre ni sur l'apôtre, ni sur l'évangile qui porte son nom.

CHAPITRE III

LE QUATRIÈME ÉVANGILE DANS LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE JUSQU'A IRÉNÉE[1]

I. — Position du problème

Il est difficile de retrouver avec précision, dans l'ancienne littérature chrétienne, la trace des évangiles et des autres livres néo-testamentaires. Les auteurs dont il faut examiner les œuvres sont étrangers à l'idée d'une autorité formelle des écrits du Nouveau Testament ; quand ils citent une parole évangélique, c'est

1. Sur cette question, on consultera, outre les ouvrages généraux et les diverses histoires du canon : Zeller, *Die aeusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangeliums*, *Theol. Jahrb.*, 1845, p. 579-656 ; G. Volkmar, *Zur aeusseren Bezeugung des Johannesevangeliums*, *Z. f. wiss. Th.*, 1860, p. 293-300 ; Riggenbach, *Die Zeugnisse*

sous une forme assez libre, comme parole de Jésus et sans indication de source ; il est donc malaisé de déterminer si les réminiscences que l'on rencontre chez eux proviennent de tel ou tel évangile. En ce qui concerne le quatrième, les choses semblent, au premier abord, se présenter d'une manière un peu différente. « Ce que Jean a frappé de son empreinte, dit Zahn (*Einl.*, *II*, p. 447), ne peut être ni méconnu ni confondu. » Une citation du quatrième évangile devrait donc, semble-t-il, se reconnaître plus aisément qu'une citation de Marc ou de Matthieu. Mais précisément parce que la pensée et la piété johanniques représentent un type très particulier, il faut se demander si elles appartiennent à un individu ou à un groupe. Telle expression qui a, si l'on peut ainsi s'exprimer, un son johannique, pourrait avoir son origine non pas dans l'évangile lui-même, mais dans le courant de pensée auquel il est associé. Si le quatrième évangile, comme on tend de plus en plus à l'admettre, n'a pas été

für das Evangelium Johannes, Basel, 1866 ; Sabatier, *Johannis evangelium saeculo ineunte secundo in ecclesia jam adfuisse demonstratur*, Tolosae, 1866 ; Nyegaard, *Essai sur les critères externes de l'authenticité du quatrième évangile*, Genève, 1876 ; Ezra Abbott, *The authorship of the fourth Gospel, External Evidences, Unitarian Review*, 1880 (réimprimé dans *The fourth Gospel, Essays by* Ezra Abbott, Andrew Peabody *and* Bishop Lightfoot, London, 1891).

écrit d'un seul jet, il devient très difficile de décider si une réminiscence, même assez précise, se rapporte à l'évangile que nous lisons et non pas à une de ses sources ou à l'un des états par lesquels il a passé.

II. — Traces du quatrième évangile dans les livres du Nouveau Testament et dans les plus anciens apocryphes

La fin inauthentique de l'évangile de Marc, dont la date ne peut être fixée, même approximativement, rapportant une apparition de Jésus à Marie-Madeleine (16,9), suppose le récit de *Jn.*, 20,11-17, le récit de Matthieu (28,9) ne mentionnant qu'une apparition aux deux Maries [1].

La deuxième épître de Pierre (deuxième ou troisième quart du second siècle) faisant allusion à la mort prochaine de l'apôtre qui lui a été « annoncée par le Seigneur Jésus-Christ » (1,14) vise soit la prophétie de *Jn.*, 21, 18-19, soit une tradition parallèle.

On a cru reconnaître une allusion à l'expression johannique « voir le Père » (*Jn.*, 14,9) dans

1. Sanday, *The criticism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905, p. 24 ; Bacon, p. 213 s.

le second logion d'Oxyrrhinque (antérieur à 200) qui est ainsi conçu : « Jésus dit : Si vous ne jeûnez au monde, vous ne trouverez pas le Royaume de Dieu et si vous ne célébrez pas le sabbat, vous ne verrez pas le Père [1]. »

Beaucoup plus importante est la question des rapports de l'évangile de Jean avec celui de Pierre qui date du commencement du second siècle [2]. Les deux documents ont quelques points de contact significatifs. Les Juifs sont nommés objectivement comme un groupe qui n'a plus rien de commun avec les Chrétiens (*Jn.*, 1,19 ; 2,6, etc., *Pi.*, 1,1 ; 6,22 ; 7,25; 12,51). Il est question de « leur fête » (*Pi.*, 2,5. Cf. *Jn.*, 5,1 ; 6,4 ; 7,2). Ceci pourrait s'expliquer par le fait que les deux documents ont été écrits à un moment et dans un milieu où Chrétiens et Juifs formaient deux groupes qui ne se pénétraient plus. Le récit johannique, comme l'évangile de Pierre,

1. Abbott, art., *Gospels, E. B., II*, col. 1826.

2. L'utilisation de l'évangile de Jean dans celui de Pierre est admise, après divers auteurs, par Stülken (dans Hennecke, *Apok.*, p. 28 s. *Hdb.*, p. 74). Harnack (*Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*, Leipzig, 1893, *T. U.*, *IX*, 2, p. 35) la considère comme probable bien que non démontrée. Ad. Lods (*Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quae supersunt*, Parisiis, 1892, p. 19-22) reconnaît quelques rencontres intéressantes, mais ne croit pas que l'auteur de l'évangile de Pierre se soit servi de notre évangile.

suppose qu'il était interdit de laisser les cadavres des suppliciés exposés au coucher du soleil (*Jn.*, 19,31. *Pi.*, 1,5. 5,15). Cependant, l'interdiction n'est pas présentée de la même manière dans les deux documents et ne joue pas le même rôle dans les deux récits [1].

Il y a d'autre analogies encore : dans l'évangile de Pierre, les soldats, pour tourner Jésus en dérision, le font asseoir sur le tribunal et lui disent : « Juge avec justice, Roi d'Israël ! » (3,7) Par là est peut-être éclairé le sens de *Jn.*, 19,13-14, où il est dit que Pilate emmène Jésus dehors et le fait asseoir (car tel pourrait bien être le sens de ἐκάθισεν) au tribunal, à l'endroit appelé pavé, en disant aux Juifs : « Voici votre Roi ! » On peut mentionner encore la crucifixion *entre* les deux brigands (*Jn.*, 19,18. *Pi.*, 4,10), les clous fixés aux mains seulement (*Jn.*, 20,20. 25. 27. *Pi.*, 6,21), l'ensevelissement dans le jardin de Joseph (*Jn.*, 19,41. *Pi.*, 6,24) et enfin l'apparition du ressuscité au bord de la mer (*Jn.*, 21,1. s. *Pi.*, 14,60). Tous ces détails sont intéressants mais aucun d'eux n'est en relation avec ce qui constitue la caractéristique essentielle de la pensée

1. Plutôt qu'avec la tradition johannique, la tradition de l'évangile de Pierre nous paraît être apparentée avec celle qu'on trouve dans *Actes*, 13,29 où ce sont les Juifs qui descendent le corps de Jésus de la croix et l'ensevelissent.

johannique. Même s'il n'était pas possible d'expliquer les contacts entre Jean et Pierre par le fait que les deux récits se sont développés dans des conditions en partie analogues, il faudrait conclure à l'utilisation de la même tradition par les deux auteurs et non pas nécessairement à la dépendance de l'un par rapport à l'autre.

III. — Le quatrième évangile dans les œuvres des pères apostoliques [1]

La première épître de Clément Romain (environ 95) ne connaît que la tradition synoptique [2].

La Didachè (environ 100), qui fait de nombreux emprunts à la tradition synoptique, ne contient aucune réminiscence du quatrième évangile. Cependant les prières eucharistiques des *chapitres* 9 et 10 présentent ce qu'on a appelé une saveur johannique très caractérisée. Elles ont d'abord, avec la conception johannique de l'eucharistie, ceci de commun qu'elles n'établissent directement aucune relation entre le rite et

1. *The New Testament in the Apostolic Fathers by a Commitee of the Oxford Society of historical Theology*, Oxford, 1905 ; Hans Schorer, *Les Pères apostoliques et le quatrième évangile. Etude historique et critique*, Genève, 1910.

2. Stanton (*I*, p. 18) croit cependant reconnaître une certaine correspondance entre *Jn.*, 20,21 et *I Clem.*, 42.

le dernier repas de Jésus. Il y a des analogies plus précises qui font qu'en lisant les prières de la Didachè on est invinciblement amené à penser aux discours des adieux dans *Jn.*, 14 à 17. Il est question, dans ces prières, de « sainte vigne de David », de « breuvage et d'aliments spirituels », de « vie », de « foi », d' « immortalité révélées en Jésus-Christ ». La communauté prie pour être délivrée du méchant. Les contacts ne sont pas assez précis pour qu'on puisse songer à une relation littéraire. D'ailleurs une telle hypothèse se heurterait à l'absence de toute réminiscence johannique dans les autres parties de la Didachè[1]. Zahn (*G. K.*, *I*, p. 909) a justement observé que les prières eucharistiques de la Didachè révèlent un niveau religieux et spirituel très supérieur à celui qui se manifeste dans les autres parties du livre. La dépendance de la Didachè par rapport à une source est, par là, rendue évidente. Zahn (*G. K.*, *I*, p. 912) et Jacquier (*Le N. T. ds. l'Egl. chr.*, *I*, p. 67 s.) pensent que cette source pourrait être la tradition des paroles et des prières réellement prononcées par Jésus après l'institution de la cène

1. L'hypothèse de l'utilisation du quatrième évangile par l'auteur de la Didachè est cependant envisagée par Bert, p. 32 s.

et que Jean aurait recueillies. Il vaut mieux penser à des prières qui se seraient constituées soit en Palestine, soit en Syrie, à une époque antérieure à la rédaction de la Didachè et dont l'influence se serait exercée sur l'auteur du quatrième évangile. Dans ces conditions, on ne peut pas interpréter les prières eucharistiques de la Didachè comme établissant l'existence du quatrième évangile.

Avec Ignace d'Antioche, dont les épîtres ont été écrites aux environs de l'an 117, nous pénétrons dans un milieu qui semble bien avoir subi fortement l'influence sinon de l'évangile, du moins de la pensée johannique [1]. Nous pouvons laisser de côté certains passages qui contiennent des réminiscences plus ou moins lointaines de formules johanniques pour nous en tenir aux trois ou quatre textes principaux où l'on ne peut méconnaître l'écho de formules johanniques. Ces textes sont : *Ephésiens*, 9 : « Nous sommes élevés par la machine (διὰ τῆς μηχανῆς) de

1. H.-J. Holtzmann, *Das Verhältnis des Johannes zu Ignatius und Polykarp*, *Z. f. wiss. Th.*, 1877, p. 187-214 ; Dietze, *Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium*, *St. u. Kr.*, 1905, p. 563-603 ; H.-J. Bardsley, *The testimony of Ignatius and Polycarp to the writings of st. John*, *Journ. of th. St.*, 1913, p. 208-220 ; W. Soltau, *Die Reden des vierten Evangeliums. Kannte Ignatius das vierte Evangelium oder Teile desselben ?* *Z. N. T. W.*, 1915, *XVI*, p. 49-55.

Jésus-Christ qui est sa croix » (Cf. *Jn.*, 12,32). *Magnésiens*, 8,2 : « Car il y a un seul Dieu qui s'est révélé par Jésus-Christ, son Fils, qui est le Logos qui émerge du silence (ἀπὸ σιγῆς προελθών) qui, en toutes choses, est agréable à celui qui l'a envoyé » (Cf. *Jn.*, 1,16-17 ; 5,19.30 ; 8,28 ; 17,3-7)[1]. *Rom.*, 7,1 : « Le prince de ce monde veut me dépouiller,... l'eau qui vit et qui parle en moi dit : Viens auprès du Père... Je veux le pain de Dieu qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, je veux le breuvage qui est son sang, l'agape incorruptible » (Cf. *Jn.*, 4,14 ; 6,51-54.57 ; 7, 37-39 ; 14,30 ; 16,28). *Philadelphiens*, 7,1 : « L'esprit ne trompe pas car il vient de Dieu, il sait d'où il vient et où il va » (Cf. *Jn.*, 3,8). Même là où il n'emploie pas d'expressions qui rappellent directement celles du quatrième évangile, Ignace paraît tout nourri de la pensée johannique, ainsi que le prouve le rôle que jouent chez lui les notions de chair, d'esprit, d'envoi, de venue, de manifestation du Christ, de vie, de mort, de foi, d'amour[2]. La personne du Christ

1. On peut ajouter que, dans *Smyrn.*, 1,2, il est parlé de Jésus cloué à la croix, ce qui n'est pas dit dans les synoptiques, mais seulement dans *Jn.*, 20, 25: 27.

2. Voir là-dessus les articles cités de Bardsley, de Dietze et aussi E. von der Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, Leipzig, 1894, *T. U.*, *XII*, 3.

a chez Ignace une place plus considérable que chez les autres pères apostoliques, ce qui pourrait s'expliquer par l'influence du quatrième évangile.

Un contact existe donc entre la pensée d'Ignace et la théologie johannique, mais de quelle nature est-il ? La dépendance du quatrième évangile à l'égard d'Ignace doit être écartée parce qu'une formule comme celle de *Magnésiens*, 8,2 (le Logos émanant du silence) frise le gnosticisme et témoigne d'une christologie sensiblement plus évoluée que celle de l'évangile. On ne peut cependant pas dire avec Abbott (art. *Gospels*, *E. B.*, *II*, col. 1830), qu'un auteur qui aurait connu l'évangile ne pourrait avoir employé une telle formule. Le fait que dans *Smyrn.*, 3,2, Ignace invoque pour établir la réalité matérielle de la résurrection de Jésus, non pas le passage *Jn.*, 20,27 (ou *Lc.*, 24,39) [1], mais un évangile apocryphe [2], paraît difficilement compatible avec l'idée d'une influence

1. Substantiellement, le texte d'Ignace correspond à peu près à *Lc.*, 24, 39 et à *Jn.*, 20, 27, et Bardsley (*Journ. of th. St.*, 1913, p. 215 s.), y voit une citation du quatrième évangile ; mais la phrase centrale qui est présentée expressément comme une citation ne se trouve ni chez Luc, ni chez Jean. Cf. W. Bauer, in *Handb.* de Lietzmann, *Ergänzungsband*, p. 266.

2. L'évangile des Hébreux, d'après Jérôme, *de viris ill.*, 16.

profonde du quatrième évangile [1]. En résumé, l'influence des idées johanniques paraît indéniable. La non-utilisation des faits rapportés par l'évangéliste même là où il semblerait naturel qu'Ignace les invoquât, en est rendue plus frappante. Soltau a émis l'hypothèse d'une source des discours johanniques qu'Ignace aurait connue à l'exclusion des récits. Malheureusement l'analyse critique sur laquelle repose sa théorie paraît bien arbitraire. Ignace n'aurait-il pas vu, dans le quatrième évangile, un livre de doctrine plus qu'un livre d'histoire et ne s'est-il pas plus ou moins désintéressé des sources écrites en ce qui concernait la tradition des faits ? Il serait bien alors un témoin — et le premier témoin précis — de l'existence du quatrième évangile [2]. Si l'on n'adoptait pas cette conclusion, Ignace attesterait sinon l'évangile tout entier, du moins, sous une forme ou sous une autre, un de ses éléments essentiels ; il ne serait en tout cas pas fort éloigné du milieu où il a vu le jour.

Polycarpe, de qui l'épître aux Philippiens

1. Abbott, *art. Gospels, E. B., II, col.* 1830 ; Jacquier, *Le N. T. ds. l'Egl. chr., I,* p. 49.

2. L'utilisation du quatrième évangile par Ignace est admise par Zahn, *G. K., I,* p. 905 ; Leipoldt, *G. K., I,* p. 122 ; Stanton, *I,* p. 19 ; Dietze, Bardsley, Burney, (p. 130). — Loisy (p. 7) la considère comme possible et même probable.

n'est que de peu postérieure aux lettres d'Ignace, connaît la première et, sans doute, aussi la seconde épître de Jean. Il dit en effet, d'une manière qui rappelle directement *I Jn.*, 4,3 et *II Jn.*, 7, que celui qui ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair, est l'Antichrist (7,1). Ce n'est sans doute pas là une preuve mais c'est au moins une forte présomption qu'il ait connu aussi l'évangile (Cf. HARNACK, *Chronologie*, *I*, p. 658).

Il y a, au premier abord, entre l'épître de Barnabas (qui date sans doute de 130 environ) et le quatrième évangile, des contacts assez frappants[1]. Dans 6,6 le passage *Ps.* 22,18 est appliqué au partage des vêtements de Jésus comme dans *Jn.*, 19,24. Dans 7,9 il est question du Christ percé comme dans *Jn.*, 19,37. L'expression vivre éternellement se trouve assez fréquemment chez Barnabas (8,5 ; 9,2 ; 11,10). Au début du *chapitre* 11, Barnabas associe l'eau, c'est-à-dire le baptême, à la croix, cela fait penser à *Jn.*, 19,34. Enfin il développe une comparaison entre le serpent d'airain et la croix (11, 11-12,5 cf. *Jn.*, 3,14). Aucun de ces rapprochements n'est bien significatif. Deux auteurs ont pu être amenés indépendamment l'un de l'autre à

1. H.-J. HOLTZMANN, *Barnabas und Johannes*, *Z. f. wiss. Th.*, 1871, p. 336.

parler de Jésus percé et à appliquer au partage des vêtements le passage du *Ps.* 22. L'emploi du terme de vie éternelle n'a rien de très particulier. Quant aux deux analogies qui paraissent plus précises, si l'idée fondamentale est la même, elle est développée de deux manières très différentes. Une conclusion négative doit donc être expressément formulée. Il n'y a pas de preuve que l'auteur de l'épître de Barnabas ait connu le quatrième évangile, et même il est tout à fait invraisemblable qu'il l'ait lu.

Il y a, dans le Pasteur d'Hermas [1], un passage qui s'inspire directement de la première épître de Jean (2,27) : « Aime la vérité, lit-on, *Mand.*, 3,1, afin que l'esprit que Dieu a fait habiter en cette chair soit reconnu véridique... car le Seigneur est véridique en toutes ses paroles et il n'y a point de mensonge en lui. »

L'homélie connue sous le nom de seconde épître de Clément (130/140), paraît connaître l'évangile, en particulier la déclaration fondamentale du prologue : « Le Logos est devenu chair (1,14). » Elle semble s'en inspirer quand elle dit : « Christ, le Seigneur qui nous a sauvés, étant d'abord esprit, est devenu chair (9,5). »

1. H.-J. Holtzmann, *Hermas und Johannes*, *Z. f. wiss. Th.*, 1875, p. 40-51 ; Taylor, *The Witness of Hermas to the fourth Gospel*, London, 1892.

IV. — Le quatrième évangile chez Papias

La majorité des critiques est, à l'heure actuelle, disposée à admettre que Papias a connu le quatrième évangile[1], bien qu'Eusèbe ne nous ait point conservé de témoignage de lui sur son origine. Examinons d'abord les preuves alléguées en faveur du fait que Papias aurait connu le quatrième évangile.

Aucune objection ne saurait être tirée du fait que, dans la préface de son livre, dont un fragment est conservé par Eusèbe (*H. E.*, *III*, 39), aucune mention de l'évangile n'est faite à propos des deux personnages du nom de Jean qui sont cités. Dans ce même morceau, Matthieu est aussi nommé sans faire l'objet d'une remarque particulière et nous savons cependant que

1. C'est l'opinion, par exemple, de Zahn, (*G. K.*, *I*, p. 84 s.), de Harnack (*Chronologie*, *I*, p. 658), de Schwartz (*Ueber den Tod*, p. 9 s.), de Corssen (*Warum ist das vierte Evangelium für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden ? I, Die Presbyter des Irenaeus*, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 213 s.), de Larfeld (p. 172 s.), de Heitmüller (*Zur Johannestradition*, *Z. N. T. W.*, *XV*, 1914, p. 196). Abbott (art. *Gospels*, *E. B.*, *II*, col. 1813) admet que Papias a connu des traditions apparentées à la tradition johannique, mais pas le quatrième évangile lui-même.

Papias le considérait comme l'auteur d'un évangile.

Un argument latin[1] du quatrième évangile (il se trouve dans un manuscrit du Vatican, datant du IXe siècle)[2], dont la substance a été incorporée à un autre prologue donné dans le *codex Toletanus* (VIIIe siècle)[3], est ainsi conçu : « L'évangile de Jean a été publié et donné aux Eglises par l'apôtre Jean encore vivant, ainsi que le nommé Papias d'Hiérapolis, cher disciple de Jean, le rapporte dans les... cinq livres.

1. Mais dépendant, très vraisemblablement, d'une source grecque, au moins pour ce qui est donné comme venant de Papias. HARNACK, *Chron.*, *I*, p. 664 ; ZAHN, *G. K.*, *I*, p. 900 ; *Die Apostelschüler in der Provinz Kleinasien*, *Forsch.*, VI, p. 127.

2. *Codex Reginæ Suetiæ*, 14. Le même argument se trouve dans deux autres manuscrits, *Ang.*, 18 et *Stuttg. bibl.* fo 44 (Xe siècle), cf. SAMUEL BERGER, *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate. Mémoire posthume*, Paris, 1902 (*Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1re *série*, *t. XI*, *II*e *partie*), p. 59.

3. Et dans les manuscrits *colm.* 38 (VIIIe siècle) et *compl.* 2 (IXe-Xe siècles) (BERGER, *Préfaces*, p. 59). On trouvera ces deux textes dans WORDSWORTH-WHITE, *Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine*, *I*,4, Oxonii, 1895, p. 490-491. Il faut en rapprocher cette phrase d'un prologue publié au XVIIe siècle par Cordier : ὑπηγόρευσε τὸ εὐαγγέλιον τῷ ἑαυτοῦ μαθητῇ Παπίᾳ εὐδιώτῳ τῷ Ἱεραπολίτῃ (TISCHENDORF, *Ed.* 8 *cr. maj.*, *I*, p. 968 ; GEBHARDT-HARNACK, *Patrum apostolicorum opera*, *I*,2 (*ed. maj.*), Lipsiae, 1878, p. 102).

Il écrivit, en effet, l'évangile sous la dictée de Jean... En effet, l'hérétique Marcion, blâmé par lui parce qu'il professait des idées opposées, fut rejeté par Jean. Il lui avait apporté des écrits ou des lettres de la part des frères qui résidaient dans le Pont » (*Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis, id est in extremis quinque libris retulit. Descripsit vero evangelium dictante Johanne recte...*).

Sur quoi porte le témoignage de Papias invoqué dans cet argument ? Plusieurs critiques pensent que la citation de lui s'arrête au mot *retulit*[1]. On peut accorder[2] que ce qui concerne Marcion n'est juxtaposé au témoignage de Papias que d'une manière toute extérieure, mais en est-il de même de la phrase qui précède et qui est reliée par un *vero* à celle pour laquelle le

1. Gebhardt-Harnack, *Patr. Ap.*, *I*, 2, p. 103 ; Harnack, *Chronologie*, *I*, p. 665 ; Zahn, *G. K.*, *I*, p. 899 ; *Forsch.*, *VI*, p. 127 ; *Einl.*, *II*, p. 460 ; Gutjahr, *Die Glaubwürdigkeit des irenaeischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums*, Graz, 1904, p. 171 s.

2. Malgré les observations de Corssen (*Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 223) qui soutient qu'il n'est pas légitime, pour sauver l'historicité des données de l'argument, de jeter par dessus bord la partie de son contenu qui paraît décidément indéfendable.

témoignage de Papias est expressément invoqué ? On ne peut l'admettre sans arbitraire alors que l'idée de la composition de l'évangile du vivant même de l'apôtre (ce qui est opposé sans doute à la composition de l'évangile de Marc après la mort de Pierre) établit entre ces deux phrases une étroite relation organique. Le prologue latin donne donc comme venant de Papias lui-même, une tradition d'après laquelle Jean aurait dicté son évangile à Papias. Que vaut cette tradition ? Zahn (*G. K.*, *I*, p. 899) a signalé les analogies frappantes qu'elle présente avec le récit de Prochore des *Acta Johannis* (éd. Zahn, p. 151 s.) sur la composition de l'évangile. Au moment où l'apôtre Jean va quitter Patmos pour retourner à Ephèse, les fidèles le supplient de ne pas les abandonner ou du moins de leur laisser par écrit le récit des miracles auxquels il a assisté et des paroles qu'il a entendues. Après trois jours de jeûne et de prière, l'apôtre debout et les yeux fixés au ciel, se met à dicter l'évangile que Prochore écrit et cela dure deux jours et six heures.

L'argument et l'histoire rapportée par Prochore ne forment qu'un récit. Y a-t-il eu substitution du nom de Papias à celui de Prochore ou, au contraire, de celui de Prochore à celui de Papias ? Zahn (*G. K.*, *I*, p. 899) ne croit pas

pouvoir se prononcer. Il nous semble, avec Corssen (*T. U.*, *XV*, 1, p. 116 s.), que la priorité doit être en faveur de Prochore, parce que l'argument résume un récit plus complet, dont le type devait exactement répondre à celui des *Acta Johannis* et aussi, parce que les mots *dictante Johanne recte*, obscurs dans l'argument, trouvent une explication de tous points satisfaisante dans les *Acta Johannis*.

Un premier indice positif, favorable à la connaissance de l'évangile par Papias, est fourni par le fait que Papias a connu la première épître de Jean et sans doute aussi l'Apocalypse [1]. Mais comment Eusèbe, qui rapporte son utilisation de l'épître, ne mentionne-t-il pas qu'il a aussi connu l'évangile ? On ne peut guère supposer qu'il ait jugé inutile de le faire parce que l'autorité du quatrième évangile n'était nullement contestée de son temps. Celle de Matthieu et de Marc ne l'était pas davantage. D'autre part, si Papias avait ignoré le quatrième évangile, Eusèbe qui

1. Corssen, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 213. L'utilisation de la première épître de Pierre par Papias est attestée par Eusèbe (*H. E.*, *III*, 39, 16). Celle de l'Apocalypse résulte du témoignage d'André de Césarée (cf. Bousset, *Offenb.*, p. 12), peut-être aussi de ce que, d'après Eusèbe, *H. E.*, *III*, 39, 12, Papias appuyait son chiliasme sur la fausse interprétation de certains récits apostoliques. Il n'est toutefois pas impossible qu'Eusèbe pense, ici, à des récits évangéliques.

n'est pas favorable à l'évêque d'Hiérapolis n'aurait pas manqué de signaler le fait pour diminuer par là son autorité. On est ainsi conduit à penser que Papias connaissait le quatrième évangile mais qu'il ne rapportait pas de tradition sur son origine[1]. Ce fait, à son tour, pourrait être expliqué de deux manières différentes. Papias pourrait n'avoir rien su quant à l'origine de l'évangile, ou bien il pourrait avoir jugé superflu de renseigner ses lecteurs. Il est peu vraisemblable que Papias ait été dans l'ignorance complète de l'origine d'un évangile qu'il utilisait. On comprend, par contre, qu'il n'en ait rien dit s'il écrivait pour des lecteurs renseignés sur l'origine de l'évangile et qui n'avaient pas besoin que son autorité fut appuyée et rehaussée par un récit des conditions dans lesquelles il avait été écrit.

Cette interprétation apparaît d'autant plus vraisemblable que les notices de Papias sur Matthieu et sur Marc ont nettement le caractère de plaidoyers en faveur de ces évangiles que plu-

1. Larfeld (p. 176) a pensé que la notice d'Irénée (*Adv. haer.*, *III*, 1,1 ; Eusèbe, *H. E.*, *V*, 8, 2-4) sur l'origine de Jean provenait de Papias, comme les notices relatives à Matthieu et à Marc données dans le même passage. C'est une hypothèse contre laquelle on peut faire valoir la différence d'étendue des notices (cf. Corssen, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 223).

sieurs, semble-t-il, voulaient écarter parce qu'ils leur paraissaient présenter certains défauts. Or ces défauts, manque d'ordre et lacunes par exemple, ne pouvaient être remarqués que si les évangiles considérés étaient comparés à un évangile type qui pourrait bien avoir été l'évangile de Jean (cf. *I*, p. 130 s.)[1].

A ces considérations viennent s'ajouter quelques arguments particuliers qui ne sont pas sans valeur.

Dans les *Solutiones in IV Evangelia* de l'arménien Vardan Vardapet (XII^e siècle), cités par Conybeare[2], figure une explication relative à l'aloès apporté par Nicodème et Joseph d'Arimathée pour la sépulture de Jésus (*Jn.*, 19,39). Cette explication est donnée comme venant du géographe (Moïse de Khoren) et de Papias. Celui-ci commentait donc le passage *Jn.*, 19,39.

L'ordre dans lequel les apôtres sont nommés dans le fragment du prologue de Papias cité par Eusèbe ne répond pas à celui que l'on rencontre couramment. Cet ordre est le suivant : André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu. C'est l'ordre dans lequel les apôtres figu-

1. Schwartz, *Ueber den Tod*, p. 23 ; Leipoldt, *G. K.*, *I*, p. 146.

2. *Guardian* du 18 juillet 1894, cf. Zahn, *G. K.*, *I*, p. 902 ; *Einl.*, *II*, p. 460, n. 3.

rent dans le quatrième évangile avec ces deux seules différences qu'au lieu de Jacques et Jean, le quatrième évangile (21,2) dit « les fils de Zébédée » et que Matthieu n'y figure pas. Papias pourrait bien avoir emprunté au quatrième évangile les noms d'apôtres qu'il donne et y avoir ajouté Matthieu en sa qualité d'évangéliste (Corssen, *Z. N. T. W.*, II, 1901, p. 214 ; Larfeld, p. 41).

Papias dit, dans son prologue, s'être attaché à ceux qui « enseignaient les commandements (τὰς ἐντολὰς) donnés par le Seigneur à la foi et venues de la vérité elle-même ». On sait la place qu'occupe la notion de vérité dans le quatrième évangile et l'identification qui y est faite de Jésus et de la vérité (14,6). Il faut ajouter que la conception du christianisme comme ἐντολή se rencontre fréquemment chez Jean (11 fois dans l'évangile et 14 fois dans la première épître) (Corssen, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 214).

Irénée (*Haer.*, *II*, 22,5. *V*, 36,2) cite, comme venant des presbytres, c'est-à-dire très vraisemblablement de Papias, deux traditions dont l'origine johannique n'est pas douteuse. La première, d'après laquelle Jésus aurait vécu jusqu'à plus de 40 ans, est directement contredite par les synoptiques et pourrait bien devoir son origine à deux passages du quatrième évangile, à 2,20,

où les Juifs disent : « On travaille à ce Temple depuis quarante-six ans », alors que Jésus compare son corps au Temple et 8,57, où les Juifs disent à Jésus : « Tu n'as pas encore cinquante ans » (Corssen, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 214-221). La seconde est un logion (il y a plusieurs demeures chez mon Père) qui vient directement de *Jn.*, 14,2.

Enfin, Heitmüller (*Z. N. T. W.*, *XV*, 1914, p. 200) s'est demandé s'il ne fallait pas chercher aussi chez Papias l'origine de la tradition sur la composition de l'évangile de Jean donnée par Clément d'Alexandrie dans les *Hypotyposes* (Eusèbe, *H. E.*, *VI*, 14,7) d'après « la tradition des presbytres d'autrefois ».

L'ensemble des arguments qui viennent d'être indiqués nous paraît constituer un faisceau assez fort pour que nous soyons autorisé à conclure que Papias a connu le quatrième évangile.

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

V. — Le quatrième évangile dans les controverses pascales [1]

L'école de Tubingue, avec Baur, Schwegler et Hilgenfeld [2], a cru trouver un argument décisif contre l'authenticité et l'ancienneté du quatrième évangile dans les controverses pascales qui se sont produites au deuxième siècle, entre Rome et l'Asie Mineure, d'abord entre le pape Anicet et Polycarpe, puis entre le pape Victor et Polycrate d'Ephèse. Les partisans de l'authenticité n'ont pas laissé leur argumentation sans

1. On trouvera un exposé des discussions anciennes dans Schürer (*De controversiis Paschalibus saeculo secundo post Christum n. exortis*, Lipsiæ, 1869 (*Die Passahstreitigkeiten des 2 Jahrhunderts, Z. f. hist. Th.*, 1870, p. 182-284). Voir aussi Preuschen, art. *Passah, altchristliches und Passahstreitigkeiten, R. E., XIV*, p. 725-734 ; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise, I*, Paris, 1906, p. 285-291 ; Ed. Schwartz, *Osterbetrachtungen, Z. N. T. W., VII*, 1906, p. 1-33 et surtout la mise au point récente de Carl Schmidt, *Die Passahfeier in der kleinasiatischen Kirche, Exkurs III* (p. 577-725) in *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, Ein katholisches apostolisches Sendschreiben des 2 Jahrhunderts*, Leipzig, 1919 (*T. U.*, XLIII).

2. Baur, *Ueber die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums, Theol. Jahrb.*, 1844, p. 638 s. ; *Bemerkungen zur johanneischen Frage besonders in Betreff des Todestages Jesu und der Passahfeier der aeltesten Kirche,*

réponse [1]. Il est superflu d'analyser les discussions qui ont eu lieu à ce sujet, la question des controverses pascales étant entrée dans une phase toute nouvelle à la suite de la publication faite par Schmidt de l'*Epistola Apostolorum*.

En ce qui concerne le quatrième évangile, le problème se pose de la manière suivante : les Asiates célébraient la Pâque par la rupture du jeûne, le 14 Nisan, quel que fût le jour de la semaine. La pratique romaine, suivie par la majorité des autres Eglises, comportait la rupture du jeûne seulement dans la nuit du Samedi

Theol. Jahrb., 1845, p. 89 s. ; *Entgegnung gegen D. G. E. Steitz über den Paschastreit der aeltesten Kirche*, *Z. f. wiss. Th.*, 1858, p. 298 s. ; Schwegler, *Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen, 1841, p. 191 s. ; *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwickelung*, Tübingen, 1846, *II*, p. 352 s. ; Hilgenfeld, *Das Johannesevangelium und die Passahstreitigkeiten*, *Th. Jahrb.*, 1857, p. 523 s. ; *Noch ein Wort über den Paschastreit*, *Z. f. wiss. Th.*, 1858, p. 151 s. ; *Der Paschastreit in der alten Kirche*, Halle, 1860 ; *Der Quartodecimanismus und die kanonischen Evangelien*, *Z. f. wiss. Th.*, 1861, p. 285-318.

1. Weitzel, *Der christliche Paschafeier der drei ersten Jahrhunderten*, Pforzheim, 1848 ; Steitz, *Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Paschafeier*, *St. u. Kr.*, 1856, p. 721-809; *Einige weitere Bemerkungen über den Paschastreit des zweiten Jahrhunderts gegen D. Baur*, *St. u. Kr.*, 1857, p. 741-782 ; *Der aesthetische Charakter des Eucharistie und des Fastens in der alten Kirche*, *St. u. Kr.*, 1859, p. 716-740.

au Dimanche qui suivait le 14 Nisan. Que célébrait-on dans la Pâque ? Si c'était l'institution de la Cène par Jésus, la pratique asiate n'aurait pu être suivie dans une Eglise qui aurait possédé le quatrième évangile et reconnu son autorité, puisque celui-ci met le 14 Nisan, non pas le dernier repas de Jésus mais sa mort.

Les textes qui se rapportent à la controverse, aussi bien la lettre de Polycrate d'Ephèse que le récit d'Eusèbe (*H. E.*, *IV*, 26), sont fort obscurs. Ils parlent seulement d'observer (τηρεῖν) la Pâque sans dire ce qu'on observait parce que ceux pour qui ces textes ont été écrits entendaient fort bien de quoi il s'agissait sans avoir besoin d'explications comme c'est le cas pour nous modernes. Or, il se trouve que l'*Epistola Apostolorum*, document originaire d'Asie Mineure qui date de 160-170 (Schmidt, p. 402), vient trancher le débat. Elle fait dire aux disciples par le Seigneur ressuscité : « Après mon retour auprès du Père, vous vous souviendrez de ma mort » (p. 52. 4-Ko. VII. 13) et elle fait suivre cette déclaration de la prophétie d'une Pâque que l'un des apôtres emprisonné ne pourra célébrer que grâce à une délivrance miraculeuse (épisode inspiré par *Actes*, 12, 3 s.). La Pâque était donc, dans les Eglises d'Asie Mineure, au second siècle, la commémoration de la mort de Jésus. Il y a

ainsi harmonie entre la pratique de ces Eglises et la tradition conservée dans le quatrième évangile (SCHMIDT, p. 609 s.). L'objection formulée par l'école de Tubingue est ainsi réduite à néant. Il ne serait cependant pas légitime de dire que la Pâque asiate suppose la connaissance et l'influence du quatrième évangile car il serait concevable que la pratique fut antérieure aux évangiles et reposât sur des traditions indépendantes d'eux, et, comme le pensent Loisy (p. 15) et Schwartz (*Z. N. T. W.*, *VIII*, 1906, p. 23 s.), qu'il y ait eu non pas influence des récits sur le rite mais réaction du rite sur le récit.

VI. — LE QUATRIÈME ÉVANGILE DANS LA SECONDE MOITIÉ DU SECOND SIÈCLE

Bien qu'il l'ait utilisé et cité beaucoup moins que les évangiles synoptiques, il n'est pas douteux que Justin Martyr, dont l'activité tombe au début de la seconde moitié du second siècle, ait connu l'évangile de Jean[1]. Il suffit, pour l'établir, de citer des textes comme *Apol.*, 32 : « Le Fils est le Logos qui, ayant pris chair d'une

1. A. THOMAS, *Justin's Verhältnis zu Paulus und zum Johannesevangelium*, *Z. f. wiss. Th.*, 1875, p. 383-412, 490-565.

certaine manière, est devenu homme » (cf. *Jn.*, 1,14) ; comme *Dial.*, 63 : « Le Christ est né, non de la semence humaine mais de la volonté de Dieu » (cf. *Jn.*, 1,13) ; comme *Ap.*, 61 : « Christ a dit : Si vous ne naissez de nouveau, vous n'entrerez pas dans le Royaume de Dieu, or il est évidemment impossible que ceux qui sont nés rentrent dans le sein de celles qui les ont enfantés » (cf. *Jn.*, 3,4). Cependant Justin n'emploie jamais, dans les passages où il s'inspire du quatrième évangile, le terme de « Mémoires des apôtres » dont il se sert à propos des emprunts qu'il fait à la tradition synoptique[1]. L'utilisation du quatrième évangile est aussi beaucoup moins étendue chez lui que celle des synoptiques. La théologie de Justin, où la notion du Logos joue un grand rôle, présente certaines analogies avec la théologie johannique ; elles ne sont toutefois pas telles que l'on ne puisse expliquer la pensée de Justin que par l'influence du quatrième évangile.

1. Il est vrai que le terme de « Mémoires des apôtres » se trouve dans *Dial.*, 105, mais, contrairement à ce que pense Zahn (*G. K.*, *I*, p. 516), il ne se rapporte pas aux mots μονογενὴς et λόγος qui ne constitueraient, d'ailleurs, qu'une citation très imprécise du quatrième évangile, mais uniquement au membre de phrase ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος (Abbott, art. *Gospels*, *E. B.*, *II*, col. 1834 ; Heitmüller, *Z. N. T. W.*, *XV*, 1914, p. 191).

La connaissance du quatrième évangile par Tatien, le disciple de Justin, ne résulte pas seulement de son utilisation dans le *Diatessaron* mais, antérieurement déjà, de la citation de *Jn.*, 1,5 dans le *Discours aux Grecs* (13) avec la formule « ce qui est dit ».

Il y a, entre la notion johannique de l'esprit et la conception montaniste du Paraclet, de trop profondes différences pour qu'on puisse, comme le voulait l'école de Tubingue et comme tendait encore à l'admettre Renan (*Marc Aurèle*, Paris, 1881, p. 214 s.), mettre le quatrième évangile en rapport direct avec le mouvement montaniste. Il n'en reste pas moins que ce mouvement, en s'appuyant, bien que d'une manière peut-être extérieure, sur l'idée du Paraclet atteste la connaissance de l'évangile de Jean en Phrygie [1], dans le troisième quart du second siècle [2].

1. Zahn, *G. K.*, *I*, p. 17, *II*, p. 964 s. ; Jülicher, *Einl.*, p. 359 ; Pierre de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 133.

2. La plupart des critiques (Zahn, *Forsch.*, *V*, p. 29 s. ; Harnack, *Chronologie*, *I*, p. 379 ; Bonwetsch, art. *Montanismus*, *R. E.*, *XIII*, p. 418 s.), suivant une indication donnée par Epiphane, font commencer le mouvement montaniste en 157. P. de Labriolle (*Crise montan.*, p. 570 s.) préfère suivre la donnée de la version arménienne de la Chronique d'Eusèbe et donne 172 pour le début du mouvement. Ses raisons ne paraissent pas entièrement convaincantes. Duchesne (*Hist. anc.*, *I*, p. 284) ne se prononce pas entre les deux dates.

Cette conclusion est confirmée par l'existence du mouvement des Aloges dont nous aurons à nous occuper au chapitre suivant. Ceux-ci, par réaction contre le montanisme, rejetaient le quatrième évangile qu'ils disaient composé non par l'apôtre Jean mais par l'hérétique Cérinthe. Cette polémique des Aloges atteste que le quatrième évangile était connu et considéré par beaucoup comme faisant autorité. Il eut été inutile, sans cela, de le combattre.

Il n'est pas douteux que, à partir au moins de 160, et sans doute déjà plus tôt, le quatrième évangile ait été connu dans l'école de Valentin et qu'il y ait été considéré comme une autorité apostolique. Nous en avons pour preuve le commentaire de l'évangile composé vers 160 par Héracléon. Dans un fragment conservé par Origène[1], l'auteur de l'évangile est distingué de Jean-Baptiste par le terme de « Disciple ». Vers la même époque, Ptolémée, dans la *lettre à Flora* (Epiphane, *haer*, 33,3) cite *Jn.*, 1,6, en qualifiant l'auteur d' « apôtre ».

Des formules comme « Je suis le Logos, je suis devenu chair », mises dans la bouche du Christ,

1. *Hom. VI in Jo.*, A.-E. Brooke, *The fragments of Heracleon*, Cambridge, 1891, p. 55. Cf. C. Barth, *Die Interpretation des Neuen Testaments in des Valentinianischen Gnosis*, Leipzig, 1911 (*T. U.*, *XXXVII*, 3).

dans l'*Epistola Apostolorum* (128, 1.-Ko. XXX, 4 cf. 58,15-Ko. X, 7), des expressions comme venir du Père (46,4-Ko. V, 13) ou y retourner (48,5-Ko. VI, 8 etc.), bien d'autres encore qu'on trouvera relevées par Schmidt (p. 224 s.), le fait que le miracle de Cana ouvre l'activité de Jésus (5), tout cela montre avec évidence que l'*Epistola* sort d'un milieu où non seulement le quatrième évangile était connu, mais encore où cet évangile était utilisé au moins à l'égal des synoptiques et peut-être même davantage (Schmidt, p. 224 s.).

Les *Actes de Jean*, de Leucius Charinus, qui ont été composés entre 160 et 170, attestent aussi la connaissance du quatrième évangile (Zahn, *Einl.*, *II*, p. 449).

A mesure qu'on s'approche de la fin du second siècle, les témoignages de l'utilisation du quatrième évangile se multiplient et deviennent si explicites qu'il suffit de les indiquer. La *lettre des Eglises de Vienne et de Lyon*, qui date de 178/179 (Eusèbe, *H. E.*, *V*, 1), contient des réminiscences très précises. Avec Irénée et le Canon de Muratori, nous avons affaire à des théories sur la composition de l'évangile par l'apôtre Jean.

Il est, dans ces conditions, superflu de poursuivre l'enquête plus loin que la fin du second siècle.

VII. — Conclusion

Les conclusions auxquelles aboutit la critique externe du quatrième évangile ne sont pas de nature à apporter une solution du problème johannique. Nous trouvons en Asie Mineure, à partir de la seconde décade du second siècle, des traces de l'existence d'une tradition johannique. A mesure qu'on avance ces traces, deviennent de plus en plus précises. Elles rendent vraisemblable l'existence de l'évangile de Jean avant 118 environ, mais ce n'est qu'à partir du milieu du second siècle qu'elles la rendent certaine.

Comme le remarque justement Sanday [1], le témoignage de la critique externe est compatible avec l'inauthenticité de l'évangile, car la tradition johannique pourrait n'avoir pas été fixée par écrit avant 140. Ce témoignage n'est cependant aucunement incompatible avec l'attribution à l'évangile d'une date ancienne, puisque, tout bien examiné, les citations des synoptiques ne sont, dans la plus ancienne littérature chrétienne, ni plus nombreuses ni plus explicites que celles du quatrième évangile.

1. *Authorship and historical Character of the fourth Gospel*, London, 1872, p. 3.

CHAPITRE IV

LA TRADITION SUR L'APÔTRE JEAN EN ASIE ET SUR L'ORIGINE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

I. — Le silence des témoins antérieurs a Papias

On ne trouve pas chez les auteurs antérieurs à Papias, de témoignage relatif à la tradition éphésienne sur l'apôtre Jean et la composition de l'évangile qui porte son nom. Deux de ces auteurs méritent une mention spéciale : ce sont Clément Romain et Ignace d'Antioche.

Au *chapitre* 44,1-2 de son épître aux Corinthiens, Clément s'exprime d'une manière qui suppose que tous les apôtres sont morts au moment où il écrit. « Nos apôtres, dit-il, ont connu à l'avance, par notre Seigneur Jésus-

Christ, qu'il y aurait des disputes au sujet du titre d'évêque. Prévoyant cela, ils ont institué ceux dont nous avons parlé et laissé un règlement parfait pour qu'après leur mort d'autres hommes éprouvés reçoivent leur ministère. » Se serait-il exprimé ainsi si un apôtre avait encore été vivant de son temps ?

Le cas d'Ignace est plus significatif encore. Au *chapitre* 12 de l'épître aux Ephésiens, l'évêque d'Antioche est amené à citer les titres de gloire de l'Eglise d'Ephèse. « Vous êtes, écrit-il aux fidèles de cette Eglise, le chemin par où passent ceux qui sont enlevés vers Dieu, les coïnitiés de Paul, le saint, le martyr, le bienheureux. Puissè-je, quand j'arriverai auprès de Dieu, être trouvé, marchant sur ses traces ! » Ne serait-il pas surprenant qu'Ignace n'ait pas nommé ici l'apôtre Jean si celui-ci avait été, pendant une longue suite d'années, le patriarche de l'Eglise d'Ephèse ? On a proposé, pour rendre compte de son silence, des explications dont il semble bien difficile de se contenter. On a fait remarquer, par exemple, que c'est à propos du martyre, de celui de Paul et du sien propre vers lequel il marchait, qu'Ignace nomme Paul ici [1].

1. Stanton, *I*, p. 165 ; H.-J. Bardsley, *The testimony of Ignatius and Polycarp to the Apostelship of St. John*, *The Journ. of theol. St.*, 1913, p. 490.

Mais Ignace, appelant les Ephésiens les coïnitiés de Paul, fait allusion à son activité de prédicateur et d'apôtre.

Immédiatement avant le passage considéré, Ignace dit que les Ephésiens ont toujours été d'accord avec les apôtres (11,2). Ces apôtres, dit Stanton (*I*, p. 165, Bardsley, *Journ. of th. St.*, 1913, p. 490), ne peuvent être que Paul et Jean. Mais si Ignace avait pensé à des personnalités précises, ne les aurait-il pas nommées et n'est-il pas plus naturel de supposer qu'il envisage ici les apôtres en tant qu'interprètes de l'Evangile ?

Enfin c'est faire une conjecture que rien n'autorise que de supposer que quand Ignace parle de l'épiscopat, il pense à l'épiscopat institué par l'apôtre Jean et que quand il écrit aux Tralliens (3,3) : « Je ne vous commande pas comme un apôtre, moi qui suis un prisonnier, » il faille comprendre cette phrase comme s'il y avait : « Je ne vous commande pas comme l'apôtre Jean » (Bardsley, *Journ. of. th. St.*, 1913, p. 497 s.)[1].

1. Il sera question plus loin du témoignage de Polycarpe.

II. — Papias

La source principale de ce que nous savons de Papias est le chapitre de l'*Histoire Ecclésiastique* (*III*, 39) dans lequel Eusèbe cite et commente le prologue de l'œuvre composée par l'évêque d'Hiérapolis, donne quelques renseignements fournis par cet ouvrage et enfin rapporte et discute le témoignage d'Irénée sur Papias.

Les cinq livres d' « *Exégèses des Sentences du Seigneur* », dit Eusèbe, sont mentionnés par Irénée comme la seule œuvre de Papias. Irénée (*Haer.*, *V*, 33,4) qualifie Papias par trois épithètes : « auditeur de Jean » (Ἰωάννου ἀκουστής) — Irénée entend de l'apôtre Jean ; « compagnon (ἑταῖρος) de Polycarpe » et enfin, « homme antique » (ἀρχαῖος ἀνήρ) [1]. Eusèbe formule immédiatement une réserve. Il résulte du prologue même de Papias qu'il n'a ni vu ni entendu les saints apôtres, mais qu'il a reçu les leçons de la foi de ceux qui les avaient connus [2]. A l'appui de cette rectification, Eusèbe cite un fragment important du prologue de Papias [1] : « Pour toi, je n'hésiterai pas à ajouter à mes explica-

1. Traduction de E. Grapin (*Eusèbe, histoire ecclésiastique, I*, Paris, 1905), avec quelques corrections.

tions pour en confirmer la vérité, tout ce que j'ai fort bien appris, à un certain moment (ποτὲ), des presbytres et dont j'ai fort bien conservé le souvenir, car ce n'était pas auprès des beaux parleurs que je me plaisais, comme le font la plupart, mais auprès de ceux qui enseignaient le vrai. [Je ne m'attachais pas] à ceux qui rapportaient des préceptes étrangers mais à ceux qui transmettaient les commandements donnés par le Seigneur à la foi et venus de la Vérité elle-même. Si quelque part venait quelqu'un qui avait suivi les presbytres, je m'informais des paroles des presbytres, de ce qu'avaient dit André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelqu'autre des disciples du Seigneur, de ce que disaient Aristion, ou le presbytre Jean, disciples du Seigneur (Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Ἰωάννης[1], ἢ Ματθαῖος, ἤ τις ἕτερος

1. Haussleiter (*Th. Ltblatt*, 1896, col. 495) propose de supprimer, comme interpolés, les mots ἢ τί Ἰωάννης dans le premier membre de phrase. Papias ne nommerait ainsi qu'un seul Jean qui serait l'apôtre. Cette hypothèse, à laquelle Zahn (*Forsch., VI*, p. 146) se montre favorable, est adoptée par Henri Monnier, *La notion de l'apostolat des origines à Irénée*, Paris, 1903, p. 221. C'est une correction qui nous paraît arbitraire. Il faudrait supposer l'interpolation antérieure à l'utilisation du texte de Papias par Eusèbe.

τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί λέγουσιν). Je ne croyais pas que ce qu'on tire des livres fut aussi profitable qu'une parole demeurée vivante » [3.4].

Eusèbe remarque que Papias nomme deux personnages du nom de Jean. Le premier qui figure parmi les apôtres est certainement l'évangéliste. L'autre Jean distingué des apôtres est nommé avec Aristion et qualifié de presbytre [5]. Ce fait pourrait confirmer l'opinion de ceux qui pensent qu'il y a eu deux personnages du nom de Jean en Asie et qu'il y a à Ephèse deux tombeaux de Jean. Ceci, note Eusèbe, permettrait d'attribuer l'Apocalypse non à l'apôtre mais à son homonyme [6]. Continuant son commentaire, Eusèbe observe que Papias a disposé de deux sources d'information. Il a reçu l'enseignement (τοὺς λόγους) des apôtres de ceux qui les ont fréquentés (παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων). D'autre part, il dit avoir été l'auditeur de Jean (le presbytre) et d'Aristion, il cite en effet souvent leurs noms [1] [7].

Eusèbe ajoute quelques indications sur des choses étranges (παράδοξα) rapportées par Papias

1. C'est donc du texte de Papias qu'Eusèbe déduit qu'il avait entendu Jean. Son interprétation n'est pas incontestable. Papias peut parfaitement avoir cité Jean et Aristion à propos de traditions indirectement recueillies par lui.

(résurrection d'un mort, coupe empoisonnée bue sans dommage par Juste Barsabbas) [8-10]. Il fait connaître les vues chiliastes de Papias et les explique par le fait qu'il aurait mal compris les traditions apostoliques en ne reconnaissant pas leur caractère symbolique [11-12].

Vient ensuite un jugement sur Papias : ce jugement est sévère. « C'était, dit Eusèbe, un petit esprit. » L'autorité que lui conférait son antiquité a égaré beaucoup d'auteurs ecclésiastiques, dont Irénée, qui sont tombés dans l'erreur chiliaste [13].

Eusèbe ajoute encore que Papias donne dans son ouvrage d'autres récits d'Aristion sur les paroles du Seigneur et des traditions du presbytre Jean [14] et il termine le chapitre en citant les témoignages du presbytre sur les évangiles de Marc et de Matthieu [15-16) et en rapportant que Papias a utilisé la première épître de Jean et la première de Pierre, et raconté l'histoire d'une femme pécheresse qui se trouve dans l'évangile des Hébreux [17].

Il résulte de la manière dont Eusèbe s'exprime qu'il n'a pas disposé d'une autre tradition que le témoignage de Papias lui-même. Il doit très vraisemblablement en être de même d'Irénée [1].

1. Corssen, *Zu Eusebius, H. E., III*, 39 *und II*, 15, *Z. N. T. W., III*, 1902, p. 243.

A quelle date Papias a-t-il écrit son livre ? Un fragment de Papias publié par de Boor (*T. U.*, *V*, 2, p. 170), d'après le *codex Baroccianus*, parle de morts ressuscités par Jésus qui ont vécu jusqu'au temps d'Hadrien. Ceci ne peut avoir été écrit que postérieurement au règne de cet empereur, c'est-à-dire seulement après 138. Nous avons ainsi le *terminus a quo* de la composition de l'œuvre de Papias.

Irénée [1] traite Papias d'homme antique et de compagnon de Polycarpe. Il faut donc qu'il ait appartenu à une génération antérieure à celle de l'évêque de Lyon et même probablement pas à celle qui a immédiatement précédé la sienne. Irénée (*Haer.*, *III*, 3,4 texte grec dans Eusèbe, *H. E.*, *IV*, 14,3 s.) raconte que, « dans son premier âge (ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ) », il a vu Polycarpe. « Celui-ci, en effet, dit-il, vécut longtemps (ἐπὶ πολὺ γὰρ παρέμεινεν) et quitta la vie à un âge très avancé (πάνυ γηραλέως), ayant rendu un glorieux et illustre témoignage. » Dans sa lettre, à Florinus, conservée par Eusèbe (*H. E.*, *V*, 20,5), Irénée dit encore : « Je t'ai vu auprès de Polycarpe lorsque j'étais encore enfant (παῖς ἔτι ὤν). »

1. Sur la date de naissance d'Irénée, voir Harnack, *Chronologie*, *I*, p. 324 s. ; Corssen (*Zur Chronologie des Irenaeus*, *Z. N. T. W.*, *IV*, 1903, p. 155-166) fait naître Irénée plutôt avant 130 qu'après ; Th. Zahn (*Zur Biographie des Polycarpus*

On peut considérer comme établi que Polycarpe subit le martyre le 23 février 155. Comme c'est son grand âge qui explique qu'Irénée ait pu le voir, la rencontre visée dans les deux textes cités doit se placer tout à la fin de la vie de Polycarpe. Irénée, à ce moment là, n'était pas encore sorti de l'enfance. Les expressions qu'il emploie ne conviendraient pas s'il avait eu 15 ans. Le *terminus a quo* de sa naissance peut, par conséquent, être fixé à l'an 140 environ.

Le terme de « compagnon de Polycarpe » qu'emploie Irénée à propos de Papias est susceptible de recevoir deux interprétations légèrement différentes. On peut l'entendre ou bien dans ce sens que Papias était un homme de la même génération que Polycarpe, ou bien dans cet autre sens qu'il avait été évêque en même temps que lui et était mort à la même époque, soit aux environs de 155. Etant donné que Polycarpe est mort à un âge avancé et que rien de tel n'est dit de Papias, il faudrait, dans cette dernière hypothèse, mettre la naissance de Papias à une date sensiblement postérieure à celle de la naissance de Polycarpe. Celui-ci étant

und des Irenaeus, Forsch., IV, p. 275-283) dès 115. Les raisons qu'ils opposent au système de Harnack ne nous paraissent pas convaincantes.

né en 69 [1], il faudrait, dans le premier cas, fixer aux environs de l'an 70 la naissance de Papias et dans le second une quinzaine d'années plus tard. Dans la première hypothèse, Papias aurait eu au moins 70 ans au moment de la rédaction de son livre et il serait étrange que ni Irénée, ni Eusèbe n'aient indiqué qu'il l'avait composé à la fin de sa vie. Il vaut donc mieux admettre que Papias a dû naître aux environs de 85. Il aurait eu ainsi près de 60 ans de plus qu'Irénée, ce qui suffit amplement pour justifier l'expression « homme antique » dont se sert celui-ci. Nous verrons d'ailleurs que les conditions dans lesquelles Papias a recueilli les traditions utilisées par lui viennent confirmer ces dates.

Le fragment du prologue de Papias montre que ce n'est pas au moment où il a rédigé son

1. Dans *Mart. Polyc.*, 9, l'évêque déclare qu'il a servi le Christ pendant 86 ans. Avec beaucoup d'autres, HARNACK (*Chronologie, I*, p. 342 s.) entend qu'il s'agit de toute la vie de Polycarpe qui serait ainsi né en 69, mais ZAHN (*Forsch., IV*, p. 251 s.) soutient que l'expression μαθητευθεὶς ὑπὸ ἀποστόλων dont se sert IRÉNÉE (*Haer., III*, 3-4, cité par EUSÈBE, *H. E., IV*, 14,3) suppose que Polycarpe a été converti par les apôtres, que donc il avait d'abord été païen. Zahn ne pense pas que Polycarpe ait pu se convertir avant 14 ans. Il serait donc né en 55. On a peine à comprendre comment Polycarpe pourrait avoir été converti à la fois par plusieurs apôtres. Rien n'autorise à attribuer au pluriel, dont se sert Irénée, un caractère purement littéraire, comme le fait Zahn. Et puis, si Polycarpe

livre qu'il a réuni ses informations. Il déclare, en effet, qu'il les tient des presbytres et qu'il en a gardé exactement le souvenir. L'enquête de Papias, s'il est permis d'employer un tel mot, est donc très sensiblement antérieure à 140, date approximative la plus ancienne que l'on puisse assigner à la rédaction de son livre. On ne peut guère supposer que Papias l'ait entreprise avant d'avoir atteint une vingtaine d'années, elle n'a donc pu commencer avant 105 et l'on peut approximativement en fixer la date aux années 105-120.

Déjà, Eusèbe a remarqué que les autorités invoquées par Papias se répartissent en deux groupes [1]. Le premier, celui des apôtres, appar-

avait été converti par un apôtre, il aurait, sans doute, été baptisé aussi par lui, comment Irénée pourrait-il ne pas le dire ? En employant l'expression μαθητευθεὶς ὑπὸ ἀποστόλων. Irénée a, sans doute, voulu affirmer que Polycarpe avait reçu, dans toute sa pureté, l'enseignement apostolique. Enfin, le système de Zahn obligerait à admettre que Polycarpe entreprit, à 99 ans, le voyage de Smyrne à Rome et, si le fait même n'est pas impossible, comme le soutient Zahn, il est au moins surprenant qu'Eusèbe, qui mentionne ce voyage (*H. E.*, *IV*, 14, 1), se soit borné à dire : « Polycarpe vivait encore », sans souligner ce qu'il y avait de remarquable dans ce grand voyage fait par un centenaire.

1. Mommsen, *Papianisches*, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 156 s. ; Heitmüller, *Zur Johannestradition*, *Z. N. T. W.*, *XV*, 1914, p. 194. Rien, dans le texte de Papias, ne justifie l'opinion de

tient au passé. Le second groupe (Aristion et le presbytre Jean) est formé de gens encore vivants au temps de Papias. Chez un écrivain aussi précis que lui, le changement de temps (εἶπεν-λέγουσιν) est autre chose qu'une nuance de style [1]. Il n'y a donc aucune raison de penser que Papias ait pu recueillir directement des informations apostoliques. Rien n'indique qu'aucun des apôtres qu'il nomme ait eu une relation particulière avec l'Asie Mineure, sa patrie [2].

Eusèbe identifie expressément le premier Jean, l'apôtre, à l'auteur du quatrième évangile. Cette identification est évidente pour lui parce qu'il part de cet axiome que l'apôtre Jean est identique à l'évangéliste, mais il serait illégitime d'attribuer la même idée à Papias (Burney, p. 141).

Larfeld (p. 19 s. 61) qui pense que les deux membres de phrase se rapportent à des informations recueillies à des moments différents. Zahn (*Forsch.*, *VI*, p. 109 s.) admet que l'apôtre Jean est nommé deux fois par Papias.

1. C'est l'opinion de Lightfoot (cité par Abbott, *E. B.*, *II*, col. 1815) et de Schwartz, *Ueber den Tod*, p. 13. Elle est rejetée par la majorité des interprètes, notamment par Harnack (*Chron.*, *I*, p. 660) et par Abbott (col. 1815).

2. On trouvera chez Larfeld (p. 9 s.) des indications d'où il résulte que la forme du nom de Papias peut faire penser à la Phrygie, la Lycaonie ou la Pisidie. Le nom de Papias figure sur une monnaie d'Hiérapolis du temps de Caligula (Mionnet, *Description des médailles antiques grecques et romaines*, *IV*, Paris, 1806, p. 301. 610).

Au contraire, les presbytres Aristion et Jean devaient être vivants au temps de l'enquête de Papias et puisque leurs traditions paraissent avoir été assez largement utilisées par Papias, ils devaient résider en Asie[1]. Eusèbe dit que Papias a directement recueilli leur témoignage (*III*, 39,7), mais il déduit ce fait de la fréquente mention de leur nom dans l'œuvre de Papias. Cela résulte du début de la phrase qui suit celle que nous venons de rapporter : « il cite, en effet, souvent leurs noms dans ses écrits et il y rapporte ce qu'ils ont transmis ». (Corssen, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 208 s.). Papias, lui-même, déclare avoir recueilli les traditions des presbytres auprès de ceux qui les avaient suivis.

L'étude du texte de Papias nous conduit donc au résultat suivant : entre 105 et 120 environ, Papias a recueilli auprès de ceux qui avaient suivi les presbytres, d'abord les informations que ses interlocuteurs avaient indirectement reçues comme venant des apôtres, en second lieu

1. Pour l'existence, en Asie, d'un seul Jean qui ne serait pas l'apôtre, se prononcent : Bousset, *Offenb.*, p. 36 s. ; Harnack, *Chron.*, *I*, p. 662 ; W. Bauer, art. *Johannes der Presbyter*, *R. G. G.*, *III*, c. 603 s. ; Bousset, art. *Johannesevangelium*, *R. G. G.*, *III*, c. 612 ; Heitmüller, *Z. N. T. W.*, *XV*, 1914, p. 194 s.

celles qu'ils tenaient directement des presbytres Jean et Aristion.

Ces deux personnages sont qualifiés par Papias de « presbytres » et de « disciples du Seigneur ». On entend souvent le premier de ces deux termes dans le sens de disciples des apôtres, c'est ce que paraît suggérer Irénée (*ép. à Florinus*, Eusèbe, *H. E.*, *V*, 20,4, οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες)[1]. Le sens du terme de presbytre n'est pas évident par lui-même. On le rencontre fréquemment jusqu'à Irénée, dans le sens de « chef de communauté » (Larfeld, 70 s.), mais il est peu probable que Larfeld ait raison quand il pense que c'est dans ce sens que Papias l'a employé. Les presbytres sont manifestement, chez lui, des autorités du passé et le terme paraît synonyme de « disciple du Seigneur ».

Faut-il prendre ce terme de « disciple du Seigneur » (μαθητὴς τοῦ κυρίου) dans le sens de disciple immédiat de Jésus ? C'est ce qu'a fait Eusèbe

1. Le second membre de phrase est une détermination non un équivalent du premier. Il ne faut pas traduire : « Les presbytres d'autrefois, c'est-à-dire les compagnons des apôtres ; » mais « les presbytres d'autrefois, ceux qui ont été les compagnons des apôtres ». Le texte d'Irénée permet parfaitement d'admettre l'existence de presbytres qui n'ont pas fréquenté les apôtres.

et très certainement aussi Papias. Cette interprétation soulève une grosse difficulté. Est-il vraisemblable qu'entre 105 et 120 aient encore vécu, en Asie, des hommes qui auraient suivi Jésus pendant son ministère terrestre et qui auraient ainsi eu, au moment où Papias recueillait leurs enseignements, entre 95 et 110 ans ? La difficulté a paru si grave que beaucoup de critiques n'ont pas hésité à admettre que le texte de Papias que nous lisons dans Eusèbe était corrompu. Diverses corrections ont été suggérées. Renan (*L'Antechrist*, Paris, 1873, p. 345, n. 2) a proposé de lire après la mention d'Aristion et du presbytre Jean : τοῦ κυρίου [μαθητῶν] μαθηταί « disciples des disciples du Seigneur »[1]. Bacon (p. 112 et déjà *Journ. of Bibl. Lit.*, 1899, p. 176) propose τούτων au lieu de τοῦ κυρίου (qui aurait été écrit en abrégé) μαθηταί. Larfeld (p. 132 s.) suppose qu'il y avait dans l'original ιωυ (abréviation de Ἰωάννου) et que le ι et la première partie de l'ω ont été pris pour un κ, la seconde partie de l'ω pour un ο. On aurait ainsi lu κου, abrévation de κυρίου. Les diverses considérations paléographiques et épigraphiques

1. Abbott (*E. B.*, *II*, c. 1815) a proposé, sans connaître, semble-t-il, la conjecture de Renan : [τῶν] τοῦ κυρίου [μαθητῶν] μαθηταί.

présentées par Larfeld rendent sa conjecture au moins plausible. Toutes ces corrections ont ceci de commun qu'elles font d'Aristion et du presbytre Jean des disciples, non pas du Seigneur, mais des apôtres ou d'un apôtre. La difficulté chronologique que soulève le texte de Papias est par là même résolue, ou, plus exactement, supprimée. Mais est-il légitime de faire disparaître par une conjecture, si ingénieuse soit-elle, une indication précise contenue dans un texte et cela uniquement parce que l'on n'est pas en état de comprendre le texte tel qu'il est ?

Moins arbitraire apparaît, au premier abord, la correction proposée par Mommsen (*Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 158 s.) : les mots « du Seigneur » manquant dans les anciennes versions latine et syriaque, et chez Nicéphore Calliste (2,46), il en conclut, puisqu'aussi bien ces mots sont inintelligibles, qu'il faut les considérer comme interpolés dans le texte grec. Cependant Corssen (*Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 244) fait observer que la difficulté même soulevée par ces mots explique très suffisamment que les auteurs des versions latine et syriaque, et Nicéphore Calliste les aient laissé tomber. Le fait que Jérôme, dans le *De viris* (18), atteste un texte identique à celui d'Eusèbe, ruine l'argumentation de Mommsen.

Sommes-nous vraiment dans le cas de devoir, ou bien renoncer à comprendre le texte ou bien le corriger d'une manière qui reste quelque peu arbitraire ? Cela ne nous paraît pas certain. Le terme de μαθητής est employé couramment dans le Nouveau Testament, spécialement dans le livre des Actes, en un sens qui n'implique aucunement l'idée d'une relation directe avec Jésus pendant son ministère terrestre. Μαθητής désigne les disciples (voir par ex. *Actes*, 6,1. 2. 7 ; 9,1. 10. 19 etc.). Deux textes sont particulièrement caractéristiques : *Actes*, 9,26 et 11,26. Ils mettent en parallèle les deux termes de chrétien et de disciple. On peut considérer que, dans ces désignations, μαθητής est une abrévation de μαθητής τοῦ κυρίου.

Cet emploi de μαθητής se retrouve encore chez les pères apostoliques (Ignace, *Eph.*, 1,2 ; 3,1 ; 10,1 ; *Magn.*, 10,1 ; *Tral.*, 5,2 ; *Rom.*, 4,2 ; 5,1. 3 ; *Pol.*, 7,1. *Mart. Pol.*, 17,3). On le trouve aussi dans le passage déjà cité où Irénée dit que Polycarpe a été fait disciple (μαθητευθείς) par les apôtres. Il semble donc que les termes de « disciple » ou de « disciple du Seigneur » aient constitué une archaïque désignation des membres de l'Eglise et que cette désignation n'a été que lentement éliminée au profit des termes de frères et de fidèles. Elle voisine, dans le livre des

Actes, où on la trouve 28 fois avec les termes de frères (24 fois)[1] et de saints (4 fois), tandis que ce sont ces deux dernières désignations que l'on rencontre exclusivement dans les écrits pauliniens (frères : 51 fois ; saints : 36 fois). Le terme de disciple pourrait avoir été une désignation palestinienne des chrétiens et certains membres des Eglises de Palestine venus en Asie après les événements de 70 pourraient avoir continué à la porter. Le fait qu'ils venaient du pays où Jésus avait prêché et où l'Eglise était née devait leur valoir une certaine autorité[2]. Mommsen (*Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 157) oppose à cette interprétation qu'on ne comprendrait pas que Papias ait employé le terme de « disciple du Seigneur » dans deux sens différents : ce serait en effet fort étrange ; mais il a tout simplement reproduit l'épithète dont on accompagnait couramment la mention de Jean et d'Aristion sans tenir compte du sens primitif de ce terme et peut-être sans le connaître. Papias aurait donc voulu dire qu'Aristion et le presbytre Jean avaient été les disciples immédiats de Jésus, mais il se serait

1. Nous ne comptons pas les vocatifs. C'est ce qu'admettent, avec diverses nuances, Harnack (*Chron.*, *I*, p. 660) et Schwartz (*Ueber den Tod*, p. 12).

2. Bousset (art. *Johannesevangelium*, *R. G. G.*, *III*, c. 612) et Larfeld (p. 70 s.).

trompé sur ce point. Le titre que l'on donnait à ces hommes ayant signifié originairement qu'ils étaient venus de Palestine [1]. Papias aurait donc fait erreur en croyant disposer d'une tradition venant du cercle des auditeurs de Jésus. Ce que lui avaient transmis ceux qui avaient fréquenté les presbytres, c'était uniquement une tradition palestinienne [2].

Quel lien Papias a-t-il établi entre le presbytre Jean et le quatrième évangile ? Rien n'autorise à penser qu'il ait eu sur ce point des opinions différentes de celles qui avaient cours dans le milieu où il vivait. La manière dont Irénée et Eusèbe citent son témoignage, non en raison de son autorité personnelle, mais en sa qualité d'homme antique, est, à cet égard, très caractéristique.

On ne saurait cependant admettre que Papias ait considéré l'apôtre Jean comme l'auteur d'un évangile. Aurait-il pu, en effet, préférer la tradition orale à une œuvre apostolique ?

1. H. Monnier (*La notion de l'apostolat*, p. 217 s.) admet que, pour Papias, le terme de presbytre, purement honorifique, désignait les représentants des générations passées qui subsistaient dans les générations présentes.

2. B.-W. Bacon (*Date and habitat of the elders of Papias*, *Z. N. T. W.*, *XII*, 1911, p. 176 s.) s'est attaché à rendre vraisemblable l'origine palestinienne des traditions recueillies par Papias.

Dans le milieu où vivait Papias, le quatrième évangile était généralement préféré aux autres (*Intr.*, *I*, p. 130). Si aux évangiles imparfaits de Matthieu et de Marc on attribuait une origine au moins indirectement apostolique, il n'est pas téméraire de supposer qu'on devait, au minimum, en attribuer une semblable au quatrième évangile. Il devait être, lui aussi, considéré comme provenant de traditions apostoliques [1]. Peut-être peut-on aller plus loin encore et puisque Aristion et le presbytre Jean étaient regardés, en Asie, comme les représentants de la tradition apostolique, supposer que pour Papias c'était de ces deux hommes ou de l'un d'eux que venaient les traditions utilisées dans le quatrième évangile. Toutefois, puisque Papias a maintenu l'idée de la supériorité des traditions orales, on ne peut penser qu'il ait identifié le quatrième évangile avec les traditions d'Aristion et du presbytre Jean. Il a dû seulement penser que cet évangile avait été écrit dans des conditions qui

1. On ne peut cependant pousser la comparaison trop loin et admettre, comme le voudrait Heitmüller (*Z. N. T. W.*, *XV*, 1914, p. 207), que la théorie des presbytres sur Marc et sur Matthieu reflétait la manière dont ils se représentaient l'origine du quatrième évangile. Nous avons vu, en effet, (*Introd.*, *I*, p. 117-138) qu'on peut reconnaître une valeur objective au témoignage conservé par Papias sur les évangiles de Marc et de Matthieu.

avaient permis à son auteur de les utiliser. Ce fait suffit pour expliquer qu'un lien ait été établi entre le quatrième évangile et le nom de Jean.

III. — Les Aloges et la réaction provoquée par leur mouvement

Le nom d'Aloges [1], forgé par Epiphane (*Haer.*, *I*, 248,5. *II*, 451,29. 474,9. 494,1), fut donné, après coup, à un groupe originaire d'Asie, mais dont l'activité s'étendit jusqu'à Rome [2] et dont la caractéristique essentielle fut le rejet des écrits johanniques.

La première mention qui soit faite d'eux se trouve chez Irénée (*Haer.*, *III*, 2,9) qui leur reproche de « rejeter l'évangile de Jean dans lequel le Seigneur a promis d'envoyer le Paraclet ». Il est remarquable qu'Irénée ne qualifie

1. Ce qui peut signifier aussi bien les adversaires de la christologie du Logos, ceux qui rejettent l'évangile du Logos et les insensés.

2. Le presbytre romain Gaius écrivit, sous le pape Zéphyrin (199-217), un *Dialogue contre Proclus*, où il attribuait l'Apocalypse à Cérinthe (Eusèbe, *H. E.*, *II*, 25, 6 ; *III*, 31, 4 ; *VI*, 20, 3). Soit dans cet écrit, soit dans un autre, il dut soutenir que l'évangile avait la même origine, puisque Hippolyte écrivit contre lui un traité intitulé : « *Sur l'évangile de Jean et sur l'Apocalypse* ».

pas les Aloges d' « hérétiques » mais de « malheureux » (*infelices*). Les Aloges n'avaient donc pas le sentiment que le rejet des écrits johanniques dut avoir pour conséquence nécessaire de les mettre en dehors de l'Eglise catholique et leurs adversaires n'osaient pas les contredire sur ce point.

Nous savons par Epiphane que les Aloges attribuaient les écrits johanniques, tout au moins l'évangile et l'Apocalypse, car ils n'étendaient pas leur thèse aux épîtres (Epiph., 41,34)[1], à l'hérétique Cérinthe[2]. Ce personnage est malheureusement trop peu connu et la tradition qui se rapporte à lui, trop mélangée d'éléments légendaires[3] pour que l'on puisse décider, si,

1. Corssen (*Monarchianische Prologe zu den Evangelien*, Leipzig, 1896, *T. U.*, *XV*, 1, p. 50 s.) explique le fait par la moindre autorité dont jouissaient alors les épîtres.

2. Il n'est pas certain qu'ils l'aient fait dès le début, cf. Schwartz, *Johannes und Kerinth*, *Z. N. T. W.*, *XV*, 1914, p. 214.

3. Cf. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme* (*Bibl. de l'éc. d. H. E., Sc. rel., t. XXVII*), Paris, 1913, p. 411-414. Voici la conclusion de de Faye (p. 414) : « La tradition ecclésiastique, relative à Cérinthe et à son enseignement, repose sur le fondement le plus fragile... Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que son existence paraît probable. Pour le reste, il appartient à la légende ». Sur la question de Cérinthe, voir Schwartz, *Johannes und Kerinth*, *Z. N. T. W.*, 1914, p. 210 s. ; Carl Schmidt, *Exkurs I*, in *Gespr. Jesu*, p. 403-452.

comme le pense Schwartz (*Z. N. T. W.*, *XV*, 1914, p. 214), cette thèse implique l'attribution à l'évangile d'une date ancienne, Cérinthe ayant été un judaïsant du premier siècle, ou bien, comme incline à le penser Carl Schmidt (p. 452), une date plus récente, Cérinthe, ayant été un gnostique asiate du second siècle. La tradition ultérieure distingue dans la vie de Cérinthe deux périodes, l'une palestinienne, l'autre asiate, faisant ainsi de l'hérétique un antitype assez curieux du personnage de Jean.

Au reste, il semble bien que la thèse des Aloges n'ait invoqué aucune tradition sur l'origine réelle de l'évangile[1]. Née de l'aversion inspirée par le montanisme (Schwartz, *Ueber den Tod*, p. 44) et désireuse de lui retirer l'appui qu'il trouvait dans la notion johannique du Paraclet, elle s'appuyait sur une argumentation qui invoquait les divergences que le quatrième évangile présentait par rapport aux synoptiques. Il faut donc renoncer à tirer de l'attribution que les Aloges ont faite, du quatrième évangile à l'hérétique Cérinthe, aucune conclusion motivée sur les conditions réelles dans lequelles ils se repré-

1. Corssen, *T. U.*, *XV*, 1, p. 49. Schmidt (p. 440) estime que le silence d'Irénée autorise à penser que les Aloges ne s'appuyaient pas sur une discussion de la tradition relative à l'apôtre Jean.

sentaient qu'avait été écrit ce livre. Indirectement cependant, le seul fait qu'une thèse comme la leur ait pu être professée autorise à formuler quelques observations qui ne sont pas sans intérêt pour l'histoire de l'évangile.

D'abord la critique des Aloges témoigne que l'opinion courante, aussi bien en Asie Mineure, au début du mouvement, qu'un peu plus tard à Rome, attribuait le quatrième évangile à l'apôtre Jean. La réaction des Aloges ne se comprendrait pas sans cela (Zahn, art. *Aloger*, *R. E.*, *I*, p. 389 ; Corssen, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 202 ; Schwartz, *Ueber den Tod*, p. 44). En second lieu, si les Aloges avaient connu une tradition positive relative à la présence en Asie de deux personnages du nom de Jean, ils n'auraient pas eu besoin, pour ruiner l'autorité apostolique de l'évangile qu'ils rejetaient, de recourir à l'hypothèse passablement téméraire et arbitraire de sa composition par Cérinthe, et se seraient sans doute bornés, comme le fit plus tard Denys d'Alexandrie pour l'Apocalypse, à attribuer l'évangile au presbytre Jean (Bousset, *Offenb.*, p. 173).

Mais, d'un autre côté, la critique des Aloges n'aurait pas été possible s'il avait existé en Asie Mineure, dès le troisième quart du second siècle, une tradition précise, documentée et

incontestable sur l'origine du quatrième évangile [1].

Rien ne montre mieux la portée de la critique des Aloges que l'importance de la réaction qu'elle provoqua. L'Eglise ne possédait pas de théorie sur les relations des synoptiques avec le quatrième évangile ; elle en chercha une. Ce qui montre bien que ce ne fut pas en s'appuyant sur une tradition solide, c'est qu'elle hésita entre deux conceptions faisant de l'évangile de Jean tantôt le plus ancien de tous, tantôt, au contraire, le plus récent et le considérant alors comme ayant été composé après les synoptiques et pour les compléter [2].

La première thèse se trouve dans le Canon de Muratori. L'étendue de la notice qui y est consacrée à l'évangile de Jean (25 lignes au lieu de 7 consacrées à Luc) montre que l'auteur du fragment éprouvait le besoin de défendre la position de Jean dans le canon. Le caractère de la notice

1. Harnack, *Chronologie*, *I*, p. 670. Duchesne, *Hist. anc.*, *I*, p. 303) remarque que le mouvement aloge est né « alors que les écrits de Saint Jean étaient encore d'assez fraîche date pour qu'il fut ne pas trop insensé d'en contester l'autorité ».

2. Très souvent, on ajoute, pour rehausser la valeur de l'évangile, que Jean l'écrivit pour répondre à des pressantes sollicitations. Cf. Zahn, *A. J.*, p. CXXVIII, n. ; *G. K.*, *II*, p. 37, n. 1.

confirme cette opinion. « Le quatrième évangile est celui de Jean, l'un des disciples [1]. Comme les autres disciples et les évêques l'exhortaient, il leur dit : Jeûnez avec moi pendant trois jours et nous nous raconterons les uns aux autres ce qui aura été révélé à chacun. — La même nuit, il fut révélé à André, l'un des apôtres, que, tous revisant son œuvre, Jean devait écrire en son nom un récit complet. Ainsi, bien que des choses diverses soient enseignées dans chaque évangile, (celui de Jean) ne diffère en rien de la foi des croyants puisque c'est toujours le même esprit qui s'exprime dans tous, qu'il s'agisse de la nativité, de la passion, de la résurrection, des entretiens avec les disciples, du double avènement du Seigneur : le premier dans l'humilité, c'est celui qui s'est produit, le second dans la gloire de la puissance royale, c'est celui qui doit se produire. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que Jean affirme constamment dans ses épîtres, disant de lui-même : Ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons entendu de nos oreilles, ce que nous avons touché de nos mains, c'est cela que nous écrivons [2]. — Il déclare ainsi qu'il n'a

1. Disciples est, ici, synonyme d'apôtres.

2. L'argument tiré de l'épître était propre à impressionner les Aloges qui en admettaient l'origine johannique.

pas seulement vu et entendu les miracles du Seigneur mais qu'il les a encore écrits en bon ordre [1]. » La thèse de l'auteur du canon est donc que le quatrième évangile ne saurait être écarté. En effet, il est l'œuvre d'un témoin direct, il repose sur l'autorité de tous les apôtres associés et enfin il est inspiré par le même esprit que les synoptiques et ne peut être en contradiction avec eux.

La théorie exposée dans le canon de Muratori ne devait cependant pas l'emporter. Elle disparut pour laisser place à une autre affirmation qui apparaît à la même époque ou un peu plus tôt : c'est celle de la composition du quatrième évangile après les synoptiques et pour les compléter.

On la rencontre d'abord chez Clément d'Alexandrie (Eusèbe, *H. E.*, *VI*, 14,7) comme une tradition venant des presbytres. D'après Clément, Jean aurait écrit le dernier des évangélistes et à la demande de son entourage. Voyant que les premiers narrateurs avaient raconté les choses matérielles et extérieures (τὰ

1. On ne peut tenir pour historique la notice du canon. Zahn (*Einl.*, *II*, p. 450) pense qu'elle vient des Actes de Leucius. Lightfoot (*Contemp. Rev.*, 26, p. 837 s., cité par Corssen, *Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 203, n. 1), croit pouvoir en retenir un noyau historique.

σωματικὰ), il aurait été divinement conduit par l'Esprit à composer l'évangile spirituel (πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον).

Il y a ici deux idées différentes qui, l'une et l'autre, servent à combattre la thèse d'une divergence entre les synoptiques et le quatrième évangile. Les différences apparentes s'expliquent d'une part par le fait que Jean sous-entend ce que contiennent les autres récits et d'autre part par le point de vue différent, intérieur et non plus extérieur, auquel il s'est placé pour composer son œuvre.

Bien qu'il rapporte cette opinion de Clément et sans que, pour cela, il méconnaisse la valeur de la tradition sur laquelle elle repose, Eusèbe (*H. E.*, *III*, 4), pour son compte, présente les choses d'une manière un peu différente. « Au moment où Marc et Luc, après Matthieu, eurent composé leurs évangiles, Jean qui, jusque-là, dit-on, n'avait prêché qu'oralement, reçut leurs œuvres, il les approuva, témoignant que ce qu'ils avaient écrit était la vérité, mais il constata que leurs récits ne contenaient pas ce que Jésus avait fait au commencement de son ministère avant l'emprisonnement de Jean-Baptiste. Sollicité, dit-on, de compléter leur œuvre, Jean raconta dans son évangile la période passée sous silence par les précédents évangélistes. Il ne reprodui-

sit pas l'histoire de la naissance de Jésus, parce qu'elle avait déjà été rapportée par Matthieu et par Luc et commença par sa divinité. L'Esprit Saint lui avait réservé cet honneur comme au plus digne. Quand on se rend compte de ces rapports des évangiles, remarque Eusèbe, il n'est plus possible d'admettre qu'il y ait un désaccord entre eux[1]. »

Il y a ici une tentative d'harmonistique intéressante. Mais autant Eusèbe est formel pour l'affirmation de la non-contradiction des évangiles entre eux, autant il est prudent et réservé dans ce qu'il dit des conditions dans lesquelles Jean a écrit. Il rapporte des opinions[2], il ne les prend pas à son compte. Bien qu'il cite, à propos de Clément, les presbytres d'autrefois, il ne devait pas estimer que les traditions sur les conditions de composition du quatrième évangile fussent bien solides.

Les *Prologues monarchiens* qui datent du premier tiers du troisième siècle et qui semblent

1. La théorie d'Eusèbe est reproduite par Saint Jérôme (*de viris*, 9) et combinée à la théorie de la composition de l'évangile, à la demande des évêques d'Asie, contre Cérinthe et d'autres hérétiques, principalement contre les ébionites.

2. Dans les quelques phrases que nous avons citées, on ne trouve pas moins de trois fois le mot φασι.

avoir été composés à Rome [1], assignent à l'évangile de Jean la seconde place dans le canon [2], bien qu'il ait été composé après les autres et cela parce que le dernier évangile devait présenter la plénitude la plus parfaite (*quoniam in domino quae novissima sunt, non velut extrema et abjecta numero, sed plenitudinis opere perfecta sunt*). Logiquement ce raisonnement aurait dû conduire à placer l'évangile de Jean en tête du canon [3]. S'il n'en a pas été ainsi, c'est probablement qu'au début du troisième siècle, la première place était déjà trop solidement occupée par l'évangile de Matthieu pour que celui-ci put être encore déplacé. Corssen (p. 70) pense que la seconde place donnée à l'évangile de Jean est le résultat des attaques dirigées contre lui, pour des raisons d'ordre christologique, par les partisans de Théodote et d'Artémon et de la défense que l'Eglise leur opposa. Sur les conditions de composition de l'évangile de Jean les prologues

1. P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den Evangelien, Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons*, Leipzig, 1896 (*T. U., XV, I*).

2. C'est la place occupée par l'évangile de Jean dans les manuscrits D. 033, dans quelques manuscrits de la *vet. it.* (a b c f ff q) et dans le *catalogus Claromontanus* et le *catalogus Mommsenianus*.

3. Cette place lui est donnée dans les manuscrits 19, 90, dans le ms. k de la *vet. it.* et dans les versions égyptiennes.

monarchiens se bornent à indiquer que l'évangile a été écrit en Asie après l'Apocalypse. Ephèse étant donnée comme lieu de la mort de Jean, il est probable que c'est dans cette ville que l'auteur des Prologues devait penser que l'évangile avait été composé.

C'est la conception qui fait de l'évangile de Jean le plus jeune des quatre qui l'a définitivement emporté. Une légende de date relativement récente manifeste cette idée sous une forme qui illustre bien la conception qui couvre les quatre évangiles d'une autorité identique et va jusqu'à faire dépendre la valeur des synoptiques de l'approbation que leur aurait donnée Jean. L'apôtre arrivant à Ephèse, à la suite d'un naufrage, racontent les Actes de Timothée (éd. Usener, Bonn, 1877, p. 9 s.), trouve les fidèles qui s'efforcent en vain de mettre de l'ordre dans les feuillets sur lesquels les témoins oculaires ont écrit les faits du ministère de Jésus. On remet ces feuillets à l'apôtre qui les classe et les ordonne de manière à constituer les trois évangiles synoptiques. Il compose ensuite son évangile pour mettre en lumière l'essence divine du Christ et compléter l'œuvre de ses devanciers.

Une semblable légende a pu n'avoir cours que dans quelques milieux particuliers, elle illustre

cependant le sentiment de l'Eglise sur l'harmonie fondamentale des quatre évangiles.

IV. — Irénée [1]

Avec Irénée nous trouvons une conception ferme et précise sur l'origine du quatrième évangile à l'appui de laquelle est invoquée une tradition qui prétend remonter par un petit nombre d'intermédiaires jusqu'à l'apôtre Jean lui-même [2].

1. De la très abondante littérature relative au témoignage d'Irénée, nous nous bornerons à citer pour la période ancienne : Kayser, *L'opinion d'Irénée sur le siècle apostolique*, *Revue de théol. et de phil. chr.*, 1852, *II*, p. 321 s.; et Godet, *Défense du témoignage d'Irénée. Réponse à M. Kayser*, *Rev. th. et ph. chr.*, 1854, *I*, p. 33 s. ; et pour la période moderne : Gutjahr, *Die Glaubwürdigkeit des irenaeischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums*, Graz, 1904, et F.-G. Lewis, *The Irenaeus testimony to the fourth Gospel*, Chicago, 1908.

2. Burney (p. 138 s.) a tenté, récemment, de démontrer que le témoignage d'Irénée, entièrement dépendant de celui de Papias, ne se rapportait pas à l'apôtre Jean, mais au presbytre issu d'une famille sacerdotale de Jérusalem qui, après avoir été disciple de Jésus, aurait composé l'évangile en araméen, puis serait venu se fixer à Ephèse. L'argumentation de Burney repose sur ce fait qu'Irénée nomme Jean « le disciple du Seigneur », « le disciple de Jésus », « le disciple que Jésus aimait » mais pas « l'apôtre », tandis que le terme d' « apôtre » est très fréquemment, sinon tout à fait régulièrement, employé

Pour Irénée, le fait du canon des quatre évangiles a un caractère providentiel, il constitue les quatre colonnes sur lesquelles repose l'Eglise. « Le Verbe, créateur de toute chose, dit-il, celui qui est assis sur les Cheroubim... nous a donné l'Evangile sous quatre formes mais inspiré par un seul esprit (ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον)... ceux donc qui rejettent cette constitution des évangiles et veulent qu'il y en ait plus ou moins sont donc tous fous, ignorants et téméraires » (*Haer.*, *III*, 11,8-9)[1]. Les trois évangiles synoptiques ont été composés les premiers, « puis Jean, le disciple du Seigneur, celui qui avait reposé sur son sein, publia lui aussi son évangile alors qu'il résidait à Ephèse, en Asie » (*Haer.*, *II*, 1,1 ; Eusèbe, *H. E.*, *V*, 8,2). Ailleurs (*III*, 10,1), Irénée ajoute que Jean composa son évangile pour combattre Cérinthe et les Nico-

à propos de Matthieu, de Pierre et de Paul. L'observation est juste. Les conclusions de Burney appellent cependant diverses réserves. Il est, d'abord, téméraire de faire reposer sur une observation toute négative une conclusion aussi importante que la distinction entre Jean l'apôtre et Jean le presbytre. Il serait surprenant qu'Irénée, s'il avait nettement fait la distinction, ne l'ait pas indiquée plus clairement. En outre, pour Irénée, il y a une telle relation entre l'apostolicité et la canonicité, qu'on ne saurait admettre qu'il ait pu penser que l'évangile de Jean ne venait pas d'un apôtre.

1. Le texte grec est donné par Anastase le Sinaïte.

laïtes. Il y a vraisemblablement là un argument *ad hominem* dirigé contre les Aloges.

Ce qui donne, aux yeux de certains critiques, une autorité toute particulière au témoignage d'Irénée, c'est qu'il n'y aurait, s'il fallait s'en tenir à ce qu'il paraît affirmer dans sa *lettre à Florinus*, qu'un seul intermédiaire — Polycarpe — entre l'apôtre Jean et lui. Nous ne disposons d'aucun texte qui nous apprenne ce que Polycarpe a pu savoir et dire de l'apôtre Jean et de l'origine du quatrième évangile, mais nous avons déjà vu (p. 145 s.) qu'on doit admettre seulement qu'Irénée a eu, dans son adolescence, un rapide contact avec Polycarpe. Il est incontestable qu'il a vu le vénérable évêque de Smyrne dans les dernières années de sa vie. Il est vrai que, dans sa *lettre à Florinus*, Irénée insiste sur cette idée que les impressions reçues dans l'enfance se gravent profondément dans l'esprit, à tel point qu'il pourrait décrire le lieu où était Polycarpe, son aspect physique et raconter les récits qu'il faisait de ses rapports avec Jean et de ce que lui avaient dit ceux qui avaient été les témoins du ministère du Verbe. De tout cela, dit-il, il a conservé le souvenir fidèle, non sur le papier mais dans son cœur (Eusèbe, *H. E.*, *V*, 20,6-7). Si les impressions de l'enfance sont profondes, il arrive aussi qu'elles servent, en quelque sorte,

de point de cristallisation aux connaissances acquises dans la suite. Il faut rester sceptique à l'égard d'Irénée enfant recevant de Polycarpe une tradition précise et non seulement une impression très générale. Cette réserve est d'autant plus indiquée qu'Irénée, comme nous avons essayé de le montrer plus haut (p. 149 s.), s'est certainement trompé en affirmant que Papias — une de ses principales, sinon sa seule autorité — avait été l'auditeur de l'apôtre Jean. S'il arrive souvent à Irénée d'invoquer le témoignage des presbytres [1], on peut considérer comme établi, principalement par les travaux de Harnack (*Chron.*, *I*, p. 656 s. *Die Presbyter-Predigt des Irenaeus*, in *Philotesia*, *P. Kleinert zum LXX Geburtstag*, Berlin, 1907) et de Corssen (*Z. N. T. W.*, *II*, 1901, p. 204 s.) dont il est inutile de reproduire ici l'argumentation [2], que les pres-

1. On trouvera, dans Gutjahr (p. 45 s.), le relevé des passages où Irénée invoque le témoignage des presbytres.

2. Leur conclusion est admise, entre autres, par Bacon (*Z. N. T. W.*, *XII*, 1911, p. 176) et par W. S. Reilly (*Les « Presbytres » asiates de Saint Irénée*, *Rev. bibl.*, 1919, p. 217-219). Heitmüller (*Z. N. T. W.*, 1914, *XV*, p. 193) la considère comme probable. Stanton (*I*, p. 226 s.) voudrait la limiter, en admettant qu'Irénée a pu avoir d'autres sources que Papias. C'est aussi le point de vue de Gutjahr (p. 50 s.). Zahn (*Forsch.*, *VI*, p. 89 s.) maintient que les témoignages invoqués par Irénée sont des témoignages oraux.

bytres dont Irénée invoque fréquemment l'autorité sont ceux dont Papias avait recueilli les propos et que c'est par l'œuvre de Papias qu'il connaît leur tradition. Il en résulte que le témoignage d'Irénée n'a pas une valeur autonome. Dans la mesure où il se sépare de celui de Papias, notamment pour l'affirmation de la composition de l'évangile par l'apôtre Jean et pour la tradition relative au séjour de l'apôtre en Asie, il pourrait ne reposer que sur une fausse interprétation du texte qu'Irénée avait sous les yeux.

V. — Polycrate

Dans la lettre qu'il écrivit au pape Victor, entre 190 et 195, pour défendre le droit des Eglises d'Asie à célébrer la Pâque suivant leur tradition, Polycrate d'Ephèse en vient à évoquer les titres de gloire que possèdent les Eglises d'Asie. Eusèbe (*H. E.*, *V*, 24,2-7, le commencement du texte se trouve aussi *III*, 31,3) nous a conservé ce passage. Polycrate y nomme d'abord l'apôtre Philippe, enseveli à Hiérapolis, et ses filles, dont l'une repose à Ephèse. Il commet ici une confusion manifeste, le personnage dont il entend parler étant l'évangéliste et non l'apôtre (cf. *Actes*, 21,8-9). Il men-

tionne ensuite Jean et le fait en ces termes : « Et encore Jean, celui qui a reposé sur le sein du Seigneur, qui a été prêtre, ayant porté la lame d'or, martyr et docteur. Celui-là repose à Ephèse. » Sont ensuite énumérés Polycarpe, Thraséas, Sagaris, Papirius, Méliton et enfin Polycrate lui-même.

Polycrate appartenait à une famille qui devait être chrétienne depuis assez longtemps déjà, puisque sept de ses membres, avant lui, avaient été évêques. Il avait, au moment où il écrivait à Victor, 65 ans. La tradition qu'il reproduit peut donc être relativement ancienne. Il ne semble pas douteux qu'elle entende se rapporter à l'apôtre Jean et non à un autre personnage du même nom. L'allusion faite au dernier repas de Jésus ne peut laisser sur ce point aucune hésitation, elle comporte en outre une référence très précise au quatrième évangile. Le fait que Jean n'est nommé qu'après Philippe et ses filles peut s'expliquer par l'importance de la tradition locale relative à ces personnages et rien n'autorise à rattacher Jean seulement aux évêques et aux martyrs nommés après lui et non à Philippe. Bousset (*Offenb.*, p. 43 s.) observe que derrière la notice de Polycrate il y a une tradition qui faisait de Jean un prêtre, sinon un souverain sacrificateur, ce qui ne peut guère être

rapporté au pêcheur du lac de Gennésareth [1], il observe, en outre, que s'il est aisément concevable que la tradition ait fait de l'évangéliste Philippe un apôtre, on comprendrait moins facilement qu'elle ait ramené l'apôtre Jean au rang de simple docteur. Il en conclut que la tradition recueillie par Polycrate se rapportait originairement au presbytre. Cette argumentation ne nous paraît pas décisive. Il n'est pas inconcevable que la tradition du sacerdoce de Jean puisse se rattacher à quelque interprétation symbolique plutôt qu'à une tradition historique, aussi bien ne peut-on la retenir qu'en l'atténuant d'une manière arbitraire puisqu'en tout cas, il n'est pas possible d'admettre que Jean — peu importe qu'il s'agisse de l'apôtre ou du presbytre — ait été grand-prêtre. Quant à l'absence du terme d'apôtre, a-t-elle beaucoup de portée alors que Polycrate s'exprime d'une manière qui indique nettement que c'est de l'apôtre qu'il veut parler ?

On pourrait expliquer plus simplement la tradition relative au sacerdoce de Jean en y voyant

1. La même observation est faite par BURNEY, p. 134 s. GUTJAHR (p. 99) veut entendre le terme de prêtre dans un sens chrétien et le rapporter à l'épiscopat de Jean, en Asie. C'est une interprétation qui est exclue par l'allusion au pectoral, insigne du grand prêtre juif.

le développement de l'indication de *Jn.*, 18,16 qui présente le disciple anonyme comme γνωστὸς du grand-prêtre. Le mot γνωστὸς, qui signifie « familier », pourrait, à la rigueur, être interprété dans le sens de « parent ».

La conclusion à laquelle nous aboutissons est donc que, sans qu'il soit possible de démêler quelles sont les sources de cette opinion, Polycrate est le témoin d'une tradition qui devait exister depuis un certain temps déjà, en Asie, à la fin du second siècle et d'après laquelle l'apôtre Jean, qui avait vécu en Asie et était enseveli à Ephèse, était l'auteur du quatrième évangile.

VI. — La question des deux Jeans

Papias, Polycrate et Irénée attestent l'existence, en Asie, dans la première moitié du second siècle, d'un personnage nommé Jean qui aurait porté le titre de « disciple du Seigneur », ce que Papias entendait dans le sens de « presbytre » et Irénée dans celui d' « apôtre ». Ces témoignages, surtout ceux de Papias et de Polycrate, sont à la fois trop précis et trop directs pour pouvoir être simplement écartés comme mal fondés. Cependant, le silence d'Ignace a paru à certains auteurs constituer, contre la présence de Jean

en Asie, une objection si grave qu'ils en ont conclu au caractère tout idéal et fictif du personnage invoqué par Papias et ses successeurs. Cette interprétation ne va pas sans soulever de graves difficultés. Si un témoin idéal avait été introduit dans le cercle des auditeurs immédiats de Jésus, on n'aurait pas fait de lui un disciple indirect, on ne l'aurait pas nommé après l'obscur Aristion. Il ne faut d'ailleurs pas exagérer la portée du silence d'Ignace. S'il est décisif contre la présence de l'apôtre Jean à la tête de l'Eglise d'Ephèse à la fin du premier ou dans les premières années du second siècle, il ne l'est pas contre la présence en Asie, à la même époque, d'un personnage qui pouvait être regardé comme un porteur de la tradition palestinienne. Ignace qui, dans ses épîtres, ne se préoccupe pas de la tradition évangélique, n'avait pas de raison de faire mention de lui. D'ailleurs, l'autorité du presbytre Jean a dû beaucoup croître avec le temps. On peut facilement concevoir qu'elle se soit affirmée de plus en plus à mesure que les représentants de la tradition devenaient plus rares et qu'elle soit devenue prépondérante si Jean a fini par être le dernier représentant du groupe des presbytres, c'est-à-dire des disciples palestiniens. Il ne semble donc pas légitime de contester l'existence en Asie, dans la première

moitié du second siècle, d'un personnage du nom de Jean en relation avec une certaine forme de tradition évangélique qui n'est pas sans rapport avec celle qui a été consignée dans le quatrième évangile bien qu'elle ne lui soit peut-être pas entièrement identique [1].

On comprend aisément comment, pendant la seconde moitié du second siècle, le presbytre a été élevé, si on peut s'exprimer ainsi, à la dignité d'apôtre (Lipsius, *Apok. Apgesch.*, *I*, p. 351 ; Heitmüller, *Z. N. T. W.*, *XV*, 1914, p. 208). Diverses causes ont déterminé cette évolution qu'il faut se représenter comme ayant été toute spontanée et à laquelle rien n'autorise à attribuer le caractère d'une fraude même pieuse. Parmi ces causes, on peut signaler une fausse interprétation du texte de Papias et le développement de la notion d'apostolat [2]. Mais le facteur le plus efficace de l'évolution fut sans doute

1. Harnack, *Dogmengeschichte*, *I* [3], p. 151 n. 2, cf. *Chron.*, *I*, p. 678 s. ; C. Schmidt, *Gespräche Jesu*, p. 609 ; Bousset, *Offenb.*, p. 48, art. *Johannesevangelium*, *R. G. G.*, *III*, col. 612.

2. On y doit ajouter, peut-être, la tendance de l'Eglise d'Ephèse à se créer un passé apostolique. Erbes (*Der Apostel Johannes und der Jünger welcher an der Brust des Herrn lag*, *Z. f. Kirchengesch.*, 1912, p. 159 s.), cite, comme phénomène parallèle au transfert de l'apôtre Jean à Ephèse, l'affirmation des Ephésiens qu'Apollon et Artémis étaient nés près de leur ville, et non à Délos, et que le tombeau d'Icare était à Ephèse.

le texte du quatrième évangile lui-même et le désir d'identifier à un personnage connu le mystérieux témoin qu'invoque son récit.

Aucun témoignage du second siècle n'autorise à admettre l'existence, en Asie, de deux personnages du nom de Jean. Le premier texte que l'on puisse invoquer en faveur de deux Jeans est celui de Denys d'Alexandrie († 264), dans un fragment qui nous a été conservé par Eusèbe (*H. E.*, *VII*, 25. 16). Denys s'occupe de l'Apocalypse, et c'est pour diminuer son autorité qu'il émet l'hypothèse qu'elle pourrait être l'œuvre d'un autre Jean que l'apôtre. A l'appui de cette hypothèse, il cite le fait qu' « il y aurait, dit-on, à Ephèse, deux tombeaux que l'on dit être de Jean ». Eusèbe (*III*, 39,6), sans se prononcer formellement, paraît sympathique à cette idée.

Si on fait abstraction de ce qui n'est qu'hypothèse de sa part, le témoignage de Denys se ramène à ceci : « On dit [1] qu'il y a à Ephèse deux tombeaux de Jean. » Même s'il fallait concéder à Lipsius (*Apokr. Apostelgesch.*, *I*, p. 352) que le mot μνήματα ne peut se rapporter qu'à deux tombeaux et non, comme le voudrait Zahn (*A. J.*, p. CLV), à deux monuments quelconques

1. φασιν. Denys ne prend même pas cette affirmation à son compte.

auxquels le souvenir de Jean aurait été rattaché, l'existence hypothétique de deux tombes au IIIe siècle est un indice bien fragile de l'existence de deux personnages un siècle ou un siècle et demi plus tôt [1]. La théorie des deux Jeans reste donc une hypothèse du IIIe siècle rajeunie au XIXe.

VII. — Le témoignage d'Ephrem sur la composition de l'évangile a Antioche

La quasi-unanimité avec laquelle, à partir de la fin du second siècle, se répand la tradition relative à l'origine éphésienne du quatrième évangile, rend très digne de remarque l'existence, au cours du IVe siècle, d'une tradition divergente. Elle est attestée par Ephrem de Syrie († 373). Dans les deux manuscrits qui nous ont conservé la traduction arménienne de son

1. On peut ajouter que, vers 250, Pionius de Smyrne invoque l'autorité de l'apôtre Paul d'une manière qui se concilierait mal avec l'hypothèse de l'activité de Jean en Asie, cf. Corssen, *Die Vita Polycarpi*, *Z. N. T. W.*, *V*, 1904, p. 301. D'autre part, les *Acta Timothei* ne connaissent qu'un seul Jean à Ephèse. Le témoignage des *Constitutions Apostoliques* (*VII*, 46), d'après lequel l'apôtre Jean aurait institué le presbytre du même nom comme évêque d'Ephèse, est de date trop récente pour pouvoir être retenu.

commentaire sur le Diatessaron on trouve, après le texte et quelques prières, trois fragments dont les deux derniers sont expressément attribués à Ephrem et dont le premier, qui a très probablement la même origine, traite de l'ordre des évangiles et de leur composition. La notice relative au quatrième évangile est ainsi conçue : « Jean l'écrivit en grec, à Antioche, il demeura, en effet, sur la terre jusqu'au temps de Trajan [1]. »

Etant données les conditions dans lesquelles se répandit la tradition éphésienne, il est difficile de penser que la notice d'Ephrem ait pu se former postérieurement à la fin du second siècle. Il est probable qu'elle doit remonter plus haut. Elle pourrait donc ne pas être dépourvue de valeur.

VII. — Conclusion

La conclusion à laquelle conduit l'examen des témoignages divers qui se rapportent soit à l'apôtre Jean, soit à l'évangile qui porte son nom, est donc toute négative. L'attribution de

1. Fred. C. Conybeare, *Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c.* 1, *und* 2 *im Texte des Lucas*, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 192 s.

l'évangile à l'apôtre n'est pas possible sur le seul témoignage de la tradition. Celle-ci ne permet de déterminer que d'une manière tout à fait approximative les circonstances dans lesquelles l'évangile est apparu. Il faut nous tourner maintenant vers l'évangile lui-même et lui demander son témoignage.

CHAPITRE V

LE CARACTÈRE LITTÉRAIRE DE L'ÉVANGILE

I. — Analyse de l'évangile

Le premier chapitre de l'évangile s'ouvre par un prologue de caractère philosophique (1,1-18) dans lequel est introduite une parenthèse historique (1,6-8). Le premier paragraphe (1,1-5) expose ce que le Logos est par rapport à Dieu et son rôle dans la création et la conservation du monde. Mais ce Logos n'est pas accueilli par le monde. Il est la lumière (c'est-à-dire la raison) qui éclaire tout homme à son entrée dans le monde (1,9-10) [1] mais que le monde ne reconnaît

1. Nous donnons, comme Schwartz (*IV*, p. 532) et Burney (p. 33), ὁ λόγος comme sujet au verbe ἦν du *v.* 9. La plupart des exégètes prennent pour sujet τὸ φῶς et comprennent ἦν... ἐρχόμενον comme une conjugaison périphrastique. (Godet, *II*,

pas. Il est ensuite question de la révélation du Logos aux siens, c'est-à-dire dans la religion d'Israël. Dans l'ensemble, cette révélation n'est pas accueillie mais ceux qui la reçoivent deviennent enfants de Dieu (1,11-13). Le terme ultime de l'œuvre du Logos est son incarnation avec ses conséquences qui sont la révélation de Dieu, la grâce et la vérité. Cette œuvre du Logos apparaît ainsi comme supérieure à celle de Moïse (1,14. 16-18)[1]. Entre le premier et le second paragraphe de ce majestueux développement est insérée une parenthèse sur Jean-Baptiste envoyé pour rendre témoignage à la vérité mais qui n'était pas lui-même la vérité (1,6-8).

L'introduction historique qui suit est consa-

p. 61 ; J. Réville, p. 100 ; Loisy, p. 98 s. ; Zahn, p. 69 ; Moulton, *A Grammar of the New Testament Greek, I, Prolegomena*, Edinburgh, 1906, p. 227 ; J. Sickenberger, *Lux vera veniens in hoc mundum*, *Festgabe f. A. Knöpfler*, München, 1907, p. 175 s. Ce qui nous fait écarter cette interprétation, ce n'est pas seulement qu'elle donne un développement moins harmonieux de la pensée, c'est surtout qu'on ne peut citer, dans le Nouveau Testament, d'autre exemple de conjugaison périphrastique, dans lequel l'auxiliaire soit séparé du participe par une proposition incidente.

1. Entre le *v.* 14 et le *v.* 16, est insérée une phrase sur Jean Baptiste qui paraît s'inspirer de 1,30 et qui interrompt malencontreusement, non seulement le raisonnement, mais encore la phrase. Ce verset est fortement suspect d'être une interpolation.

crée à Jean-Baptiste (1,19-51). Les Juifs le faisant interroger sur sa mission, il déclare qu'il est un simple précurseur (1,19-28). Le lendemain, voyant venir Jésus, Jean le proclame l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde, il ne le connaissait pas mais il a reçu de celui qui l'a envoyé baptiser d'eau ce signe : « C'est celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer. » Ce témoignage rendu par Jean-Baptiste à Jésus est répété deux fois dans le morceau 1,29-34. Vient ensuite la transition de Jean-Baptiste à Jésus. Deux disciples de Jean ayant entendu le témoignage de leur maître quittent Jean pour aller à Jésus, l'un d'eux, André, amène son frère Pierre (1,35-42), puis vient Philippe qui, à son tour, amène Nathanaël (1,43-51).

Après ces scènes préliminaires qui se déroulent en Judée, Jésus revient en Galilée pour les noces de Cana, il y accomplit son premier miracle, puis il monte à Capernaum (2,1-12).

Il y a ensuite une fête de Pâques pour laquelle Jésus vient à Jérusalem, c'est à ce moment qu'il chasse les vendeurs du Temple et, à la demande d'un signe, répond par la parole sur le Temple détruit et rebâti en trois jours. Beaucoup de personnes croient en Jésus mais il ne se fie pas à elles parce qu'il connaît les secrets des cœurs (2,13-25). Cette idée sert de transition

pour amener le récit de l'entretien de Jésus avec Nicodème. Ce dernier vient trouver Jésus de nuit, il a reconnu en lui un envoyé de Dieu à cause des miracles qu'il accomplit [1]. Jésus déclare que pour voir le Royaume de Dieu, il est nécessaire de naître de nouveau. Nicodème ne comprenant pas, Jésus répète son affirmation en précisant qu'il s'agit de choses que les êtres charnels ne peuvent comprendre, puis il prend acte de l'inintelligence de Nicodème [2]. Ceux qui ne recoivent pas le témoignage de Jésus ne pourront pas non plus saisir son enseignement sur les choses célestes. Cette mention des choses célestes introduit un bref résumé du contenu de l'Evangile. Le Christ doit être élevé pour que les hommes aient la vie éternelle. Dieu a donné son Fils par amour pour le monde, celui qui croit ne sera pas jugé, celui qui ne croit pas est déjà condamné. Le développement se termine par une constatation de l'incrédulité des hommes (3,1-21).

Après l'entretien avec Nicodème, se place le récit d'une seconde rencontre de Jésus avec

1. Ces miracles sont supposés, mais non racontés dans l'évangile.

2. Il y a là un passage très significatif du singulier au pluriel qui montre que la portée de la conclusion dépasse le simple épisode de Nicodème.

Jean-Baptiste (3,22-4,3). A l'occasion d'une dispute qui se produit au sujet de la purification entre les disciples de Jean et un Judéen, Jean rend hommage à Jésus. Son témoignage, qui rappelle celui du *ch.* 1, se termine par un résumé de l'Evangile (3,22-36). Jésus, cependant, apprenant que ses disciples baptisent plus que Jean, quitte la Judée pour retourner en Galilée (4,1-3).

Traversant la Samarie, il s'arrête à Sychar, où il a un entretien avec une femme samaritaine à qui il demande à boire. Il oppose l'eau qui donne la vie à celle qui laisse subsister la soif après elle. La femme reconnaît un prophète en Jésus qui sait le secret de sa vie irrégulière. Parlant de l'opposition entre le culte juif et le culte samaritain, Jésus déclare que l'un et l'autre doivent disparaître devant une nouvelle forme de culte, l'adoration en esprit et en vérité. Jésus déclare que la moisson est proche et plusieurs Samaritains croient en lui (4,4-42).

Jésus retourne en Galilée, un mauvais accueil de la part de ses compatriotes est supposé mais non raconté (4,43-45). L'évangéliste rapporte ensuite la guérision de l'enfant de l'officier royal de Capernaum (4,46-54).

Une fête (il n'est pas précisé de quelle fête il s'agit) ramène Jésus à Jérusalem pour la guéri-

son de l'impotent de Béthesda. Cette guérison ayant eu lieu un jour de sabbat, Jésus répond aux observations des Juifs, que son Père travaille constamment et qu'il fait de même (5,1-17). Les Juifs reprochent alors à Jésus de s'être fait l'égal de Dieu, il répond que le Fils n'agit que par le Père qui lui a donné le pouvoir de juger les vivants et les morts, il invoque le témoignage rendu par Jean-Baptiste et ajoute qu'il a pour lui un plus grand témoignage, celui de Dieu, mais que les Juifs ne l'acceptent pas (5,18-47).

Jésus, retourné en Galilée aux environs de la fête de Pâques, y accomplit le miracle de la multiplication des pains. Plein d'enthousiasme, le peuple veut l'enlever pour le faire roi mais Jésus s'enfuit seul. Il renvoie ses disciples en barque et les rejoint en marchant sur les eaux. Le lendemain, le peuple le retrouve à Capernaum (6,1-25). C'est là, dans la synagogue, que se place le discours sur le pain de vie (6,26-65) qui amène une partie des disciples de Jésus à le quitter, tandis que Pierre proclame l'attachement des autres (6,66-71).

La fête des Tabernacles étant proche, les frères de Jésus l'engagent à venir à Jérusalem pour s'y manifester publiquement. Jésus refuse, puis, après le départ de ses frères, monte secrète-

ment à Jérusalem (7,1-13), il y affirme que sa doctrine ne vient pas de lui et reproche aux Juifs de vouloir le faire mourir parce qu'il a guéri un homme le jour du sabbat (7,14-24). La discussion porte sur la messianité de Jésus. Certains croient en lui, d'autres veulent l'arrêter. Il appelle ceux qui ont soif à venir à lui et à boire. Son enseignement provoque des discussions et les envoyés des pharisiens n'osent pas l'arrêter comme ils en ont reçu la mission (7,25-52) [1]. Jésus déclare qu'il est la lumière du monde et que la valeur de son témoignage et de son jugement tiennent à ce que le Père est avec lui (8,12-20). Il annonce son prochain départ, les Juifs ne le comprennent pas, cependant plusieurs croient en lui (8,21-30), il leur promet qu'ils seront affranchis par la vérité, mais cette promesse les scandalise parce qu'ils sont fils d'Abraham et n'ont jamais été esclaves. Jésus leur répond qu'ils sont les fils du diable et que seuls ceux qui croient en lui ne mourront pas. Abraham a vu son jour et s'en est réjoui. Les Juifs déclarent alors que Jésus a un démon, ils veulent se saisir de lui mais il leur échappe (8,31-59).

1. C'est ici que le texte reçu intercale l'histoire de la femme adultère (7. 53 - 8, 11) dont il sera question plus loin. Voir p. 237 s.

Le *chapitre* 9 est consacré à l'histoire de l'aveugle-né guéri un jour de sabbat et à l'enquête que le sanhédrin fait au sujet de cette guérison (9,1-34). Jésus rencontrant l'homme guéri se fait connaître à lui et déclare qu'il est venu pour que les aveugles recouvrent la vue et pour que le voyants deviennent aveugles (9,35-41). A l'histoire de l'aveugle-né est rattachée, sans aucune transition, la parabole du bon berger (10,1-21).

On revient ensuite au récit de l'activité publique de Jésus. A la fête de la Dédicace il déclare que ses œuvres lui rendent témoignage, les Juifs veulent le lapider mais Jésus se retire de l'autre côté du Jourdain, là où Jean avait baptisé (10,22-42). Il quitte sa retraite en apprenant la maladie et la mort de Lazare qu'il vient ressusciter (11,1-44). A cause du bruit fait par cette résurrection, les Juifs veulent faire mourir Jésus et c'est à cette occasion que Caïphe fait au sanhédrin cette déclaration prophétique, qu'il vaut mieux qu'un seul homme meure pour tout le peuple (11,45-53). Devant les menaces de ses ennemis Jésus se retire dans le désert d'Ephraïm (11,54-57).

Avec le *chapitre* 12 commence une section nouvelle de l'évangile, l'histoire de la passion dans laquelle l'enchaînement des récits est beaucoup plus étroit. Le festin de Béthanie (12,1-11)

est suivi de l'entrée à Jérusalem (12,12-19), puis vient la demande des Grecs qui veulent voir Jésus, demande à laquelle Jésus ne répond qu'indirectement par l'annonce de sa mort (12,20-36), ce qui indique, sans doute, que la glorification du Christ est la condition qui doit être remplie pour que le message de l'Evangile puisse être porté aux païens ; suivent des réflexions sur l'incrédulité des Juifs, d'abord sous la plume de l'évangéliste (12,37-43), puis sous forme de déclaration de Jésus lui-même (12,44-50). On lit ensuite le récit du dernier repas au cours duquel Jésus lave les pieds de ses disciples, annonce la trahison de Judas, la séparation et enfin le reniement de Pierre (13,1-38). Ces récits sont suivis par les discours des adieux (14,1-17,26), sur l'analyse desquels nous aurons à revenir.

Viennent ensuite les divers éléments du récit de la passion : l'arrestation (18,1-11), le procès juif et le reniement de Pierre (18,12-27), le procès devant Pilate (18,28-19,16), la crucifixion (19,17-30), le coup de lance (19,31-37) et la mise au sépulcre (19,38-42).

Le *chapitre* 20 forme la conclusion avec les récits de la résurrection. D'abord Marie-Madeleine découvre le tombeau vide et avertit Pierre et l'autre disciple (20,1-10), puis Jésus se montre à elle (20,11-18) ; le soir du même jour, il se mon-

tre aux apôtres en l'absence de Thomas et leur donne l'Esprit Saint (20,19-23). Huit jours après il se montre de nouveau en présence de Thomas (20,24-29).

L'évangile se termine par une brève conclusion. Jésus a accompli beaucoup d'autres miracles que ceux qui ont été racontés par l'auteur. Celui-ci n'a écrit que pour donner à ses lecteurs la certitude que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, afin que, par cette foi, ils aient la vie (20,30-31).

Le *chapitre* 21 constitue un appendice dans lequel il est raconté que Jésus se montre au bord du lac de Tibériade à ses apôtres, qui font une pêche miraculeuse (21,1-14), il s'entretient ensuite avec Pierre à qui il confie la mission de paître ses agneaux et à qui il annonce son martyre, il refuse, par contre, de lui révéler quel sera le sort du disciple bien-aimé et ce refus a donné naissance à la croyance que ce disciple ne devait pas mourir (21,15-23). Enfin, le livre se termine par une remarque sur le nombre des miracles accomplis par Jésus. Si on les mettait par écrit, le monde ne pourrait pas contenir les livres qu'on en ferait (21,24-25).

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

II. — Le plan de l'évangile [1]

On ne peut découvrir de principe nettement apparent qui aurait présidé à l'ordonnance du récit johannique et qui expliquerait sa disposition.

Au XVIII^e siècle, Bengel, et, au début du XIX^e, Lücke et, après lui, Olshausen ont reconnu, dans le quatrième évangile, un plan chronologique et géographique. L'évangéliste se serait borné à raconter les faits dans l'ordre où ils s'étaient déroulés. La série des voyages correspondrait ainsi aux diverses étapes du ministère de Jésus. Un des plus sensibles défauts de cette interprétation est qu'elle fait apparaître le récit johannique comme un cadre, mais comme un cadre qui reste vide, les événements qui se déroulent entre les fêtes qui en forment l'ossature se réduisant presque au néant.

Le quatrième évangile n'est pas seulement une collection d'épisodes mais sert encore d'illustration à une idée supérieure. Mais quelle est cette idée ?

1. Hönig, *Die Construction des vierten Evangeliums*, *Z. f. wiss. Th.*, 1871, p. 535-565 ; Holtzmann, *Ueber Disposition des vierten Evangeliums*, *Z. f. wiss. Th.*, 1881, p. 257-290 ; Franke, *Die Anlage des Johannesevangeliums*, *St. u. Kr.*, 1884, p. 80-154.

Pour de Wette, c'est celle de la gloire du Christ sommairement indiquée dans le premier chapitre, développée dans le récit du ministère, et enfin s'épanouissant dans la dernière partie de l'évangile d'abord d'une manière toute intérieure et morale, dans les souffrances, les derniers enseignements et la mort, puis, d'une manière extérieure et sensible, dans la résurrection.

Godet propose de voir plutôt, dans l'évangile, le développement parallèle de la foi chez les disciples et de l'incrédulité chez les Juifs. La foi atteint son plein épanouissement dans les *chapitres* 13 à 17, où les disciples groupés autour de Jésus reçoivent ses suprêmes enseignements. Puis c'est l'incrédulité qui triomphe dans les scènes de la passion (18-19) et finalement la foi dans les récits de la résurrection (20-21).

B. Weiss découvre, dans le quatrième évangile, un plan qui présente avec celui qu'adopte Godet, d'assez grandes analogies. Pour lui, l'évangéliste veut présenter dans son œuvre la gloire du Logos divin contemplée dans la vie terrestre de Jésus, manifestée toujours plus clairement dans sa lutte contre le judaïsme incrédule et hostile et conduisant les âmes qui le reçoivent à une foi toujours plus pleine et à une contemplation toujours plus bienheureuse.

Les critiques de l'école libérale adoptent des plans très proches de ceux que nous venons de résumer. H.-J. Holtzmann divise l'évangile en trois parties : 1° La manifestation de Jésus (1 à 6) ; 2° L'hostilité contre lui et la défaite apparente (7-12) ; 3° La victoire intérieure malgré la défaite apparente (13-21).

Loisy ne distingue dans l'évangile que deux parties. La première (1-12) a pour objet la manifestation du Christ, Logos incarné, devant le peuple juif en Galilée et en Judée. La seconde (13-21) est le couronnement de cette manifestation par les discours après la Cène, par la passion et par la résurrection de Jésus.

D'après Jean Réville le plan de l'évangile est plus complexe : ses diverses parties mettent en lumière les divers aspects de la notion du Logos. La thèse fondamentale est posée dans le prologue (1,1-18), puis sont successivement développées les idées suivantes : le Logos incarné en Jésus (1,19-34), le Christ principe de l'ordre nouveau du salut (1,35-4,42), le Christ principe de la vie (4,43-6,71), le Christ lumière du monde (7-12). L'évangile se termine par deux développements consacrés aux derniers enseignements de Jésus à ses disciples (13-17), à la passion et à la résurrection (18-20).

Sans entrer dans une critique détaillée de

chacun des plans dont nous venons de parler, on peut formuler quelques remarques générales. Il ne semble d'abord pas légitime de considérer l'évangile comme le développement d'une idée unique. Il contient un petit nombre d'idées fondamentales sur lesquelles l'auteur revient constamment mais qui ne se prêtent pas à un développement systématique et homogène : le Christ Logos envoyé du Père, le Christ lumière du monde, le Christ principe de la vie et sauveur, l'incrédulité des Juifs, la foi des disciples, la rédemption. Aucune de ces idées n'est théoriquement développée pour elle-même et on ne peut pas non plus considérer qu'elles soient présentées dans un ordre systématique. Ainsi l'idée du Christ principe de la vie apparaît aussi bien au *chapitre* 6 dans le discours sur le pain de vie, qu'au *chapitre* 11 dans le récit de la résurrection de Lazare. Jésus est présenté comme la boisson des âmes au *chapitre* 4, dans l'entretien avec la Samaritaine et au *ch.* 7,37 s. à la fête des Tabernacles. Ces exemples prouvent qu'il n'y a pas, dans l'évangile, de présentation organique des notions fondamentales : suivant que le suggèrent les divers épisodes rapportés, l'évangéliste développe, d'un bout à l'autre de son œuvre, les principaux thèmes de ses méditations.

Le plan de l'évangile n'est pas non plus

dominé par un développement psychologique. Il n'y a pas de progression de la révélation (WREDE, p. 31) : les derniers discours de Jésus ne contiennent pas de déclarations plus précises que l'entretien avec Nicodème ou les paroles adressées à la Samaritaine. Dans les déclarations de Jean-Baptiste est déjà contenue toute la substance de l'évangile. L'idée de la nécessité et de la fécondité de la mort de Jésus apparaît dès le début (2,19 ; 3,14). Les discours des adieux n'apportent pas de révélation nouvelle mais seulement la promesse d'une révélation plus complète et la constatation que les disciples ne sont pas encore en état de la recevoir (16,12-13).

Cette idée de l'incapacité actuelle des disciples de comprendre la révélation nouvelle qui leur est destinée, indique déjà qu'il ne saurait être question de trouver, dans le quatrième évangile, un tableau du développement de la foi des disciples. N'est-ce pas d'ailleurs d'une foi complète que témoignent, dès l'ouverture du récit, les hommes qui, sur le témoignage de Jean, abandonnent le Précurseur qu'ils ont suivi jusque-là, pour s'attacher à Jésus et peut-on concevoir une confiance plus entière que celle que manifeste Pierre après le discours de Capernaum (6,68-69) ?

Enfin on n'aperçoit pas non plus de progression dans l'hostilité des Juifs. Sans doute, au *chapitre* 2, il est raconté que des Juifs croient en Jésus, mais il est dit aussi qu'il ne se fie pas à eux (2,23-25) et, dès le *chapitre* 3, Nicodème, représentant d'un judaïsme qui est loin d'être foncièrement hostile, se montre radicalement incapable de comprendre ce que Jésus lui enseigne. Les Juifs qui ont assisté à la multiplication des pains ne saisissent pas le sens du discours sur le pain de vie.

Le quatrième évangéliste entend si peu présenter un développement de l'hostilité contre Jésus, qu'il ne met pas le drame de la passion en relation avec les progrès d'une opposition qui se serait peu à peu accentuée. Déjà, après la guérison du malade de Béthesda (5,18), les Juifs veulent faire mourir Jésus. Ils recommencent à la fête des Tabernacles (7,19) ; quatre fois on s'efforce, sans y parvenir, de l'arrêter (7,30. 44 ; 8,20 ; 10,39) ; deux fois, il échappe à ses ennemis qui veulent le lapider (8,59 ; 10,31). Dès le début, le conflit est si aigu, qu'il ne peut plus s'aggraver. Si on se place à un point de vue purement humain, on ne comprend ni que les Juifs n'aient pas pu se saisir plus tôt de Jésus, ni qu'ils y soient enfin parvenus, puisque l'évangéliste a soin d'indiquer, par la manière dont il raconte

l'arrestation (18,6), que, s'il l'avait voulu, Jésus aurait pu, une fois de plus, échapper à ses ennemis. La clef du drame est fournie par la notion de l' « heure » de Jésus. Tant qu'elle n'est pas venue, c'est en vain que ses ennemis tentent de s'emparer de lui (7,30; 8,20); dès qu'elle a sonné, il tombe entre leurs mains.

On ne peut pas non plus admettre un plan chronologique puisque, si l'auteur avait voulu présenter un développement organique du ministère de Jésus, il n'aurait pas manqué de remplir, fût-ce par des notices générales, l'intervalle qui sépare les épisodes qu'il raconte.

Il ne reste qu'une hypothèse à envisager, c'est de considérer l'évangile comme une collection d'épisodes destinés à mettre en lumière divers aspects de la vérité chrétienne. Ce ne serait qu'au commencement, dans les quelques récits relatifs à Jean-Baptiste, et à la fin, dans l'histoire de la passion, qu'il y aurait un véritable enchaînement des événements.

L'indépendance des épisodes du quatrième évangile, les uns par rapport aux autres, et par conséquent la nécessité de les interpréter chacun isolément, résultent du fait qu'il arrive couramment qu'une idée exprimée dans un premier épisode le soit à nouveau dans un second, parfois même dans un troisième, sans que l'au-

teur fasse la moindre allusion au fait qu'il l'a déjà indiquée ou développée et sans qu'il tienne compte de ce qu'il a pu dire à son sujet. Ainsi l'idée de l'eau vivifiante est au centre de l'épisode de la Samaritaine (4,4-42), elle se retrouve dans le discours prononcé par Jésus le dernier jour de la fête des Tabernacles (7,37 s.) et, sous une forme un peu différente, au *chapitre* 6, dans le discours sur l'aliment céleste et sur la nécessité de boire le sang et de manger la chair du Fils de l'Homme. Chacun de ces trois développements a été pensé et écrit d'une manière complètement indépendante des deux autres.

La même observation peut être faite à propos des divers passages où sont indiquées ou développées les notions du jugement (3,19 ; 5,22-30 ; 8,16 ; 12,31), de Jésus lumière du monde (8,12-9,1 s.), du témoignage de Jésus et du témoignage qui lui est rendu par Dieu (3,11. 32 ; 5,31-39 ; 8,13-18). Dans tous ces cas, il n'y a pas progression ou reprise, mais parallélisme des développements.

Comment, enfin, comprendre autrement que par l'indépendance réciproque des tableaux dont l'ensemble forme le quatrième évangile, qu'au *chapitre* 10, *verset* 24, les Juifs disent à Jésus : « Jusqu'à quand nous tiendras-tu l'esprit en suspens ? si tu es le Christ, dis-le nous ouverte-

ment », alors que, dans les développements qui précèdent, on trouve les déclarations les plus nettes de Jésus sur son origine, sur sa personne et sur sa mission (7,16. 18. 28-29 ; 8,12. 23. 28. 29. 38-42. 54-55) ?

Notre conception du quatrième évangile comme une collection d'épisodes et de tableaux indépendants les uns des autres, doit encore être soumise à une triple vérification, par l'étude du cadre chronologique et géographique [1], par l'examen de la liaison des divers épisodes entre eux et par la recherche de l'intention à laquelle répondent les divers récits pris isolément.

III. — Le groupement des récits

Les premiers récits de l'évangile, depuis le témoignage de Jean-Baptiste jusqu'à la première manifestation de la gloire de Jésus dans le miracle de Cana, sont groupés dans un cadre chronologique [2]. Le témoignage rendu par Jean-Baptiste remplit la première journée (1,19-28) ; le lendemain, se place une nouvelle déclaration

1. Voir chapitre VII.

2. Il y a un autre groupement chronologique dans le récit de la passion, mais l'évangéliste y est dominé à la fois par l'enchaînement réel des faits et par la disposition des récits antérieurs au sien.

de Jean (1,29-34) ; le troisième jour, Jean répète son témoignage. André et son compagnon, puis (peut-être le quatrième jour), Simon viennent à Jésus (1,35-42)[1] ; le quatrième jour (ou le cinquième) se placent les vocations de Philippe et de Nathanaël et les préparatifs de départ pour la Galilée (1,43-51). Le jour suivant, Jésus est en route avec ses disciples. Le sixième (ou le septième) jour, le troisième à partir de 1,43, Jésus arrive à Cana et y fait son premier miracle (2,1-11). La précision des données chrono-

1. La question de savoir s'il faut répartir entre deux journées ce qui est rapporté dans 1,35-42, dépend du texte que l'on adopte pour le *verset* 41. Les ms. A. B., etc., donnent πρῶτον. ℵ*. L. Γ. Δ., etc., lisent πρῶτος. Aucune de ces deux leçons n'est satisfaisante ; la première parce qu'il n'est pas dit ce que André fait ensuite, la seconde parce qu'il n'est pas question d'un autre disciple qui, après André, aurait amené son frère à Jésus. On a supposé, il est vrai, que cet autre disciple pourrait être ou Jacques ou Jean, mais c'est une simple conjecture. La version syriaque du Sinaï (d'après la lecture rectifiée de Mrs Smith-Lewis, *St. Joh.* 1, 41, *Expository Times*, 1909, 20, p. 229 s.) et deux ms. de l'ancienne version latine (b. e.) supposent πρωί, de bon matin, ce qui ne pourrait se rapporter qu'au lendemain, la vocation d'André étant placée à la 10e heure (1,39) c. à. d. à 4 heures de l'après-midi. Souter (*Joh.* 1,41, *Expository Times*, 1909, 20, p. 333 s.) se prononce en faveur de ce texte, parce que la leçon πρῶτον lui paraît s'expliquer très bien par la fusion πρωί τον. On ne peut, toutefois, être certain que la leçon πρωί ne provienne pas d'une correction destinée à écarter l'obscurité que contiennent les leçons πρῶτος et πρῶτον.

logiques contraste singulièrement avec le caractère sommaire du récit. Ceci est particulièrement frappant quand on compare notre récit avec la narration de la première journée de Capernaum, telle qu'elle est donnée par Marc (1,21–39). Autant, d'un côté, il y a de vie et de richesse de détails, autant, de l'autre, le récit est réduit à un simple schéma. On ne peut écarter l'impression, que l'on a affaire à une combinaison de l'évangéliste, destinée à mettre en lumière l'idée que Jésus, annoncé par Jean et proclamé l'Agneau de Dieu par lui, voit venir à lui ses premiers disciples et leur manifeste sa gloire par le miracle de Cana.

Le caractère artificiel de la combinaison est confirmé par le fait que le récit de la première journée (1,19-28) et celui de la seconde (1,29-34) sont constitués par la juxtaposition et la fusion de deux récits parallèles très proches l'un de l'autre [1]. Un auteur qui suit une tradition historique ou qui relate ses propres souvenirs ne procède pas ainsi par juxtaposition et fusion de traditions parallèles.

1. Dans le premier, les versets 19. 20ª. 21. 25-28 d'une part, 22-24 de l'autre, forment doublet. Dans le second, il y a parallélisme entre 29-32 et 33-36. Les versets 29-32 sont la suite de 19-20ª, etc. ; 33-36 sont celle de 25-28. Sur cette question, voir Maurice Goguel, *Jean Baptiste*, p. 15 s.

La liaison des récits de vocations avec le témoignage de Jean-Baptiste répond à une préoccupation théorique elle sert à illustrer la portée de ce témoignage. Le rapprochement des diverses vocations résulte à la fois de leur analogie et de la tradition antérieure à Jean qu'attestent les synoptiques. La liaison chronologique de 2,1 marque une relation dont la nature est facile à saisir entre le groupement de disciples autour de Jésus et le début de son activité. Il n'y a donc, dans les récits du début de l'évangile, rien qui suppose un enchaînement réel des faits et qui ne puisse s'expliquer entièrement par l'intention didactique de l'évangéliste.

Nulle part on ne retrouve dans les onze premiers chapitres de groupement chronologique comparable à celui de 1,19-2,12. On rencontre seulement quelques transitions temporelles mais qui ont manifestement un caractère artificiel et rédactionnel. Au *ch.* 2, *v.* 13, le voyage de Jésus de Capernaum à Jérusalem, est motivé par l'imminence de la fête de Pâque, c'est le motif généralement invoqué pour justifier les voyages de Jésus. A plusieurs reprises (3,22 ; 5,1 ; 7,1) on trouve la formule « et après cela » ; elle introduit des récits qui n'ont avec ceux qui précèdent aucune relation nécessaire et sert de simple transition littéraire.

Il arrive aussi qu'un récit commence sans aucune transition. L'histoire de la guérison de l'aveugle-né, par exemple, s'ouvre par ces mots : « En passant, Jésus vit un aveugle » (9,1). A la fin du chapitre précédent, il était raconté comment, le dernier jour de la fête des Tabernacles, après qu'on a tenté d'arrêter Jésus, il s'enfuit pour éviter d'être lapidé. Un acte public ne peut avoir immédiatement suivi cet épisode sans qu'il soit expliqué comment les menaces dont Jésus était l'objet se sont évanouies. Il y a donc ici simple juxtaposition mais pas de liaison interne. Un phénomène identique s'observe à la fin du même épisode. Le *chapitre* 9 se termine par une parole de Jésus contre les aveugles qui croient être clairvoyants. Elle ne peut être adressée qu'aux ennemis de Jésus, ou, au moins, à ceux qui ne croient pas en lui. Immédiatement après, sans aucune indication relative à un changement de circonstances, commence la parabole du bon berger (10,1 s.) que Jésus adresse aux siens. Entre les deux paroles, il y a une liaison logique puisque ce sont précisément les Pharisiens aveugles qui sont les mauvais bergers que vise Jésus, mais ce n'est pas aux mêmes auditeurs qu'elles peuvent être adressées.

Au *chapitre* 10, *v.* 22., Jésus apparaît, à la fête de la Dédicace ; deux mois environ se sont écou-

lés depuis le dernier épisode raconté et ces deux mois sont absolument vides, il n'y a même pas une formule générale de transition.

Dans quelques cas, une liaison plus réelle apparaît entre certains récits, mais l'examen des parallèles synoptiques montre que le groupement ne vient pas de l'évangéliste mais de la source ou des sources qu'il utilise. Ce n'est pas seulement le cas pour les récits relatifs à la passion mais, par exemple, aussi pour les groupes constitués autour de la purification du Temple (2,13-22) ou de la multiplication des pains (6,1-71).

En plusieurs endroits (2,23 ; 3,2 ; 4,45), il est fait allusion à des miracles qui ne sont pas racontés, ce qui implique la dépendance de l'évangéliste par rapport à une source qui en donnait le récit, et qui peut avoir déterminé la disposition des parties de l'évangile où se trouvent ces allusions.

La conclusion à laquelle nous conduit l'examen de la liaison des récits johanniques entre eux est donc qu'abstraction faite de la première semaine que l'évangéliste a artificiellement construite et de la passion où l'enchaînement réel des faits le dominait, on ne trouve pas dans l'évangile de groupement nécessaire et systématique. Il y a seulement juxtaposition de récits

rapprochés les uns des autres, soit pour des raisons géographiques, soit à cause de leurs analogies, soit parce qu'ils étaient déjà groupés dans les sources utilisées, soit encore sans aucune raison apparente, en d'autres termes, pour des raisons contingentes et non en vertu d'une nécessité interne ou d'une conception systématique.

IV. — L'intérêt des récits

Les préoccupations du quatrième évangéliste ne sont pas d'ordre historique. Il n'a aucun souci de présenter les faits qu'il raconte d'une manière qui permette au lecteur de se les représenter d'une manière concrète. Il n'indique, dans chaque cas particulier, qu'un petit nombre de traits qui dessinent le schéma de l'épisode et lui assignent son caractère et sa portée (Wrede, p. 18 s.). Sa signification est généralement mise en lumière par un discours qui constitue la véritable raison d'être de l'épisode et en exprime ce qu'on pourrait appeler la philosophie. L'évangéliste ne raconte que Jésus demande à boire à une Samaritaine que pour introduire les paroles sur l'eau vive ; la multiplication des pains est l'illustration du discours sur le pain de vie ; la guérison de l'aveugle-né amène la déclaration : « Je

suis la lumière du monde, » et la résurrection de Lazare illustre ce principe : « Je suis la résurrection et la vie. »

L'absence de souci narratif distingue le quatrième évangile des synoptiques. Ceux-ci, malgré la préoccupation apologétique et théologique qui est évidente chez eux, restent des narrateurs populaires, ils racontent parfois pour le plaisir de raconter. Il y a dans leurs récits bien des détails qui sont sans relation avec le but théologique et religieux qu'ils poursuivent. Des traits pittoresques permettent, la plupart du temps, de se représenter d'une manière concrète les scènes décrites en les localisant, en caractérisant les personnages qui y jouent un rôle, en décrivant l'effet produit par les paroles ou les actes de Jésus. Dans le quatrième évangile, les traits de ce genre manquent, les données de chaque récit sont réduites à un strict minimum. Seul est donné ce qui est indispensable pour que la scène rapportée soit intelligible.

Le cas des récits relatifs à Jean-Baptiste illustre très nettement ce fait. Entre ceux des synoptiques et celui de Jean, il y a certainement une parenté littéraire (Maurice Goguel, *Jean Baptiste*, p. 23 s.), mais le tableau donné par les synoptiques est complexe, pittoresque et vivant, on y trouve une brève mais saisissante descrip-

tion du genre de vie du Baptiste, un sommaire de sa prédication, un tableau de son activité, une indication très nette sur son espérance messianique. Chez Jean, on ne trouve plus que deux traits : le précurseur annonce la venue du Messie et il désigne Jésus comme ce Messie. Tout le reste a disparu, Jean-Baptiste est devenu un personnage schématique dont toute la personnalité se résume dans le seul terme de précurseur. Et cependant, ces détails que Jean ne donne pas, il les connaît certainement. S'il s'abstient de les reproduire, c'est qu'ils sont pour lui sans intérêt parce qu'ils ne se rapportent pas directement à la seule idée qu'il veut mettre en lumière, celle du témoignage rendu.

Ce qu'il y a ici entre le quatrième évangile et les synoptiques, c'est une différence de procédé, non une différence d'intérêt. C'est bien aussi le rôle de précurseur qui intéresse les premiers évangélistes dans l'histoire de Jean-Baptiste, mais ils n'élaguent pas tout ce qui, dans la tradition, ne se rapporte pas directement à cela. Le quatrième évangile, au contraire, ne retient rien de ce qui n'est, à ses yeux, que détail accessoire.

La même observation peut être faite, par exemple, à propos des vocations des premiers apôtres. Les synoptiques évoquent des scènes vivantes pleines de détails pittoresques. Ce sont

Pierre et André, Jacques et Jean qui abandonnent leur métier, c'est Zébédée qui reste dans la barque avec ses filets sur les bras, c'est Lévi qui se lève de son bureau. Jean ne présente que des personnalités abstraites ; il ne les nomme même pas toujours, il ne dit pas où la scène se déroule. Des hommes viennent à Jésus parce qu'il les a appelés ou qu'on l'a proclamé Messie devant eux ; rien n'indique qui étaient ces hommes, à quoi ils ont renoncé, où et dans quelles circonstances ils ont été appelés. Tout se réduit à ces trois points : appel, réponse, témoignage [1].

Puisque Jean ne raconte pas pour raconter, mais se borne aux détails strictement indispensables en laissant tomber les autres, il faut, à propos de chaque épisode pris isolément, se demander quel enseignement il contient. L'épisode des vendeurs chassés du Temple avec la

1. Quelques récits, il est vrai, sont moins rigoureusement schématiques, par exemple ceux de la multiplication des pains ou des guérisons du paralytique de Béthesda et de l'aveuglé-né. Ce fait doit être, dans une certaine mesure, expliqué par l'influence des sources. Il reste, d'ailleurs, une disproportion significative entre l'importance de la partie narrative et celle des discours. Il n'est donc pas légitime d'attribuer une portée allégorique à tous les détails qui ne sont pas strictement nécessaires pour encadrer les discours, comme le fait Loisy (p. 225) quand, dans le jeune homme porteur des pains et des poissons (6,9), il voit un représentant des ministres auxiliaires de l'eucharistie chez les premiers chrétiens.

discussion qui suit (2,13-22) manifeste la puissance messianique de Jésus, annonce l'hostilité des Juifs et prophétise la mort et la résurrection de Jésus. C'est un tableau complet qui, à lui seul, résume tout l'évangile.

L'entretien de Jésus avec Nicodème (3,1-21) n'a d'intérêt que par les discours rapportés, puisqu'il ne nous est pas dit si Nicodème se laisse persuader par Jésus ou persiste dans son incrédulité [1]. L'enseignement donné par Jésus à son interlocuteur est un résumé de l'Evangile qui se suffit absolument. Ce sont les vérités les plus hautes de la foi, le don du Fils unique de Dieu pour le salut du monde que Jésus exprime, après avoir constaté que Nicodème est hors d'état de recevoir une semblable révélation. L'évangéliste perd de vue l'incident qui lui a servi de point de départ et développe le discours qu'il met dans la bouche de Jésus en exposé de l'Evangile à l'intention de ses lecteurs.

L'épisode du second témoignage rendu par Jean-Baptiste à Jésus (3,22-4,3) se suffit à lui-même. Le témoignage du précurseur s'achève, sans qu'aucune transition soit indiquée, par un développement sur l'origine céleste du Christ.

1. Il sera de nouveau question de Nicodème dans 7,50 et dans 19,39, mais sans que cela supplée à l'absence d'une conclusion au *ch.* 3.

Les idées qui forment la substance de ce morceau sont celles qu'on rencontre dans d'autres exposés que donne ailleurs le quatrième évangile, mais chacun de ces petits résumés forme un tout complet.

V. — Le caractère de l'évangile

Le caractère de l'évangile est marqué de la manière la plus nette dans la conclusion : « Jésus a accompli beaucoup d'autres miracles en présence de ses disciples, ils ne sont pas écrits dans ce livre. Ceux-ci ont été écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu et que, par cette foi, vous ayez la vie en son nom » (20,30-31). Luc de même et aussi les auteurs des autres évangiles, bien qu'ils ne le disent pas expressément, ont voulu convaincre leurs lecteurs de « la certitude des choses qui leur avaient été enseignées » (*Lc.*, 1,4.). Mais le quatrième évangéliste donne à cette foi un caractère plus précis. Son œuvre est nettement théologique et dogmatique. Il s'agit de faire saisir aux lecteurs le caractère de la personne de Jésus. L'histoire ou les histoires qu'il raconte n'ont d'intérêt que parce qu'elles sont et dans la mesure où elles sont la traduction symbolique d'une

vérité spirituelle : « L'Esprit est ce qui donne la vie, la chair ne sert de rien » (6,63) (WREDE, p. 5).

Les lecteurs sont invités à chercher derrière l'apparence des faits, la réalité spirituelle qu'ils expriment. L'évangéliste souligne cette invitation quand, comme il le fait fréquemment (2,20 ; 4,15. 32 ; 6,42. 51 s. etc.), il présente les Juifs ou les disciples méconnaissant grossièrement — et parfois, comme dans l'entretien avec Nicodème, d'une manière presque grotesque — le sens des paroles de Jésus parce qu'ils les prennent dans leur sens littéral et matériel. L'évangéliste montre par là que les paroles de Jésus doivent être entendues dans leur sens spirituel.

Les miracles ont aussi, dans la majorité des cas tout au moins, un caractère symbolique. Ce n'est pas que l'évangéliste mette en doute la matérialité des faits qu'il raconte, mais, pour lui, le centre de gravité des miracles, si on peut s'exprimer ainsi, est dans le sens spirituel que révèlent les discours qui leur servent de commentaires. La multiplication des pains montre Jésus donnant sa chair comme aliment spirituel aux fidèles, la guérison de l'aveugle-né le présente comme la lumière du monde, comme celui qui ouvre les yeux des aveugles au sens spirituel encore plus qu'au sens matériel. La résurrection

de Lazare illustre la parole : « Je suis la résurrection et la vie. »

L'allégorie johannique — la remarque a été faite avec beaucoup de force et de justesse par Loisy ([1] p. 122) — diffère de celle de Paul en ce qu'elle est plus hellénique que juive. Elle ne repose pas sur l'idée d'une correspondance providentielle entre les prophéties et les types figuratifs de l'ancienne alliance et les réalités de la nouvelle mais cherche à montrer un parallélisme entre les choses spirituelles, les réalités du monde invisible et les réalités du monde sensible, entre les choses terrestres et les célestes. L'eau qui désaltère les corps représente le breuvage spirituel des âmes. La résurrection physique de Lazare est le symbole du don de la vie éternelle.

Un trait doit encore être relevé, il se rapporte aux discours. Ceux-ci ne sont pas déterminés par les circonstances dans lesquelles ils sont prononcés ou par les auditeurs auxquels ils s'adressent. Ce sont, d'un bout de l'évangile à l'autre, des exposés présentant le même caractère théologique abstrait et qui souvent, sans que la transition soit marquée, s'achèvent en considérations dues à l'évangéliste (Voir notamment la fin du discours de Jean-Baptiste, 3,31-36, et le parallélisme entre 12,37-43 et 12,44-50). Il faut aussi noter les affinités très grandes qu'il

y a entre les discours et les passages comme le prologue où l'évangéliste parle en son propre nom [1].

VI. — Le quatrième évangile et les traditions antérieures

Si le quatrième évangile est une collection d'épisodes dont chacun a sa valeur et son sens propre, il est bien loin de présenter ce caractère d'unité et d'homogénéité qu'on lui reconnaît d'ordinaire. Ce n'est pas une œuvre d'un seul jet, la « robe sans couture » dont on parle depuis Strauss. Nous aurons à revenir sur ce point quand nous étudierons le problème de sa composition. Il convient cependant de noter dès maintenant quelques faits significatifs qui montrent la dépendance de l'évangéliste par rapport à des récits et à des traditions antérieurs qu'il n'a pas toujours pris soin de coordonner en un récit homogène.

Dans 6,70, Jésus dit à ses disciples : « Ne vous ai-je pas choisis vous, les Douze ? » alors qu'aucun

1. Wrede, p. 12 s. ; Wendland, *Urchristliche Literaturformen* [1], Tübingen, 1912 (Lietzmann, *Hndb. z. N. T.*, *I*, 3), p. 309 ; Joh. Weiss-Knopf, *Das Urchristentum*, Gœttingen, 1917, p. 615.

récit de l'élection des apôtres ne figure dans le quatrième évangile.

Au début du *chapitre* 7, Jésus est invité à venir à Jérusalem pour s'y révéler comme Messie ainsi qu'il l'a fait déjà en Galilée alors qu'aux *chapitres* 2 (13-22) et 5 (1-47) avaient été rapportées des manifestations publiques de Jésus à Jérusalem.

Dans le récit du dernier repas, Jésus dit à ses disciples : « Levez-vous, partons d'ici » (14,31) ; ce n'est pourtant qu'au début du *chapitre* 18 que Jésus et ses compagnons quittent la chambre haute. Cependant les discours qui remplissent les *chapitres* 15 à 17 sont bien loin d'avoir le caractère de paroles qui pourraient avoir été prononcées dans l'agitation du départ.

Il est raconté (18,12 s.) que Jésus est arrêté par la cohorte et conduit devant les autorités juives. L'arrestation est un acte de police romaine et elle se conclut par une procédure juive. Ici sont juxtaposées deux traditions dont l'une présentait les Romains et l'autre les Juifs comme ayant pris l'initiative de l'arrestation et du procès de Jésus.

Lorsque Jésus est conduit chez Hanne, c'est Caïphe qui l'interroge et la conclusion est que Jésus est envoyé chez Caïphe (18,13. 19. 24). Ici aussi deux traditions divergentes sont rapprochées mais non fondues ensemble.

Un peu plus loin, les Juifs réclament *de nouveau* la liberté de Barabbas (18,40) dont le nom n'a pas encore été prononcé. L'évangéliste s'est borné à insérer un fragment d'un récit antérieur.

Puisque l'auteur de notre évangile a ainsi eu sous les yeux des traditions diverses et peut-être des évangiles complets une question se pose. A-t-il eu l'intention de rendre ces traditions et ces évangiles inutiles en leur substituant son œuvre [1], ou bien supposait-il ces traditions ou ces évangiles connus de ses lecteurs et a-t-il voulu seulement mettre son livre à côté d'eux mais non le leur substituer ?

Plusieurs indices font penser que le quatrième évangile ne prétend pas être complet à lui seul. Sur Jean-Baptiste, par exemple, son récit ne se suffit pas mais suppose connues un certain nombre de choses, par exemple que Jean a prêché, que son enseignement a attiré de grandes foules autour de lui, qu'il a baptisé. Tout cela n'est pas assez nettement impliqué dans la venue d'envoyés qui interrogent Jean de la part des Juifs pour que le narrateur ait été en droit de penser que ses lecteurs le devineraient et suppléeraient à son silence ; il suppose donc qu'ils connaissent par ailleurs ces détails. Plus loin (3,24), il est fait

1. Comme le suppose Bousset, *Kur. Chr.*, p. 162.

allusion à l'emprisonnement de Jean-Baptiste. « Jean, est-il dit, n'avait pas encore été mis en prison. » Les lecteurs sont donc censés connaître l'emprisonnement de Jean-Baptiste. Toute cette histoire du précurseur supposée connue par le quatrième évangéliste est racontée par les trois premiers.

Jésus apparaît entouré d'un certain nombre de personnages qui ne sont pas présentés. On voit que l'un d'eux est André, le frère de Simon Pierre (1,40). Plus loin, interviennent la mère de Jésus, puis ses frères et ses disciples (2,1. 12). Tous ces personnages sont supposés connus.

Au *chapitre* 4 (43-45), il est parlé au passé d'une déclaration faite par Jésus sur l'accueil réservé à un prophète dans son propre pays. Il s'agit d'un épisode qui n'est pas raconté dans le quatrième évangile, mais dans ceux de Marc (6,1-6[a]) et de Matthieu (13,53-58 cf. *Lc.*, 4,16-30). Il est dit, dans le même morceau (4,45), que les Galiléens s'attendent à ce que Jésus accomplisse des miracles parce qu'ils savent qu'il en a fait à Jérusalem. Ces miracles ainsi visés ne sont pas racontés.

Ces exemples montrent que le quatrième évangéliste suppose connus de ses lecteurs trop d'épisodes et de détails, en un mot trop de renseignements pour que la tradition orale suffise

pour les expliquer. Il faut admettre qu'un ou plusieurs évangiles sont censés connus des lecteurs et que l'évangéliste ne songe pas à les rendre inutiles.

Sur quelques points on aperçoit même une intention très nette de rectifier et de corriger le témoignage des évangiles antérieurs.

L'évangéliste raconte qu'au moment où Jésus commence son activité publique en Judée, Jean-Baptiste exerce la sienne non loin de là. « Jean, dit-il, n'avait pas encore été mis en prison » (3,24). L'évangéliste aurait-il eu besoin de dire que Jean qui baptise librement à Enon n'était pas en prison s'il n'avait eu l'intention de contredire expressément le témoignage de Marc et de Matthieu d'après lequel le ministère de Jésus n'avait commencé qu'après l'emprisonnement de Jean (*Mc.*, 1,14. *Mt.*, 4,12) ?

Sur un autre point encore, le quatrième évangile corrige avec discrétion mais en même temps avec fermeté ce qu'apprennent les synoptiques. Il s'agit de la date de la mort de Jésus [1]. D'après les synoptiques (*Mc.*, 14,12. *Mt.*, 26,17. *Lc.*, 22,7), Jésus est mort le 15 Nisan puisque, dans la soirée qui a précédé sa mort, il a célébré la Pâque

1. Sur cette question, voir MAURICE GOGUEL, *La Passion*, p. 15 s.

avec ses disciples. D'après le quatrième évangile, il est mort le 14 Nisan. Or Jean souligne par trois fois la date qu'il indique. Au commencement du récit du dernier repas il dit : « Avant la Pâque » (13,1). Au commencement du récit du procès il dit : « C'était le matin, les Juifs n'entrèrent pas dans la prétoire afin de ne pas se souiller et de pouvoir manger la Pâque » (18,28). Au moment de la condamnation, il ajoute : « C'était la veille de la Pâque, environ la sixième heure » (19,14). L'instant de la mort de Jésus peut avoir pour l'évangéliste une certaine importance à cause de l'assimilation de cette mort à l'immolation de l'agneau pascal. Mais ceci ne suffit pas pour justifier la triple indication qui en fixe le moment. L'évangéliste sait que ses lecteurs ont entre les mains des évangiles qui donnent une chronologie différente de la sienne et il entend les corriger.

Certains épisodes du procès devant Pilate (18,28-19,16) se déroulent à l'intérieur du prétoire où les Juifs ne sont pas entrés afin de ne pas se souiller tandis que les autres se passent en plein air en leur présence. Rien n'explique cette disposition. Pilate aurait pu ne tenir aucun compte du scrupule des Juifs et mener tout le procès à l'intérieur du prétoire ou bien, s'il voulait leur faire une concession, le poursuivre tout

entier en plein air, ce qui était loin d'être incompatible avec les habitudes de la justice romaine. On ne comprend pas les perpétuelles allées et venues que suppose le récit johannique. Elles ne s'expliquent que par un artifice dont le narrateur a usé pour compléter le récit synoptique, sans paraître le contredire, en y ajoutant les scènes qui se déroulent à l'intérieur.

Si Jean a voulu ainsi compléter les synoptiques et les corriger sans, pour cela, les remplacer, le fait s'explique, sans doute, par la date à laquelle il a écrit et par la position qu'occupaient déjà les évangiles synoptiques que l'on pouvait tenter de compléter mais qu'on ne pouvait plus espérer remplacer.

Nous pouvons donc admettre que le quatrième évangéliste a connu et supposé connue de ses lecteurs non seulement la tradition synoptique en général mais même la littérature évangélique. Il faut essayer de préciser davantage et rechercher, si l'on peut, quels évangiles synoptiques il a connus.

L'allusion à la scène du rejet de Jésus à Nazareth (4,43-45) n'établit pas nécessairement qu'il ait eu sous les yeux Marc et Matthieu ou l'un d'eux (ce sont les seuls qui rapportent cet épisode). Jean paraît, en effet, dépendre ici de la source que Marc et Matthieu n'ont suivie qu'en

l'altérant [1]. Sur aucun autre point on ne peut relever, dans le quatrième évangile, d'allusion à un fait qui ne soit rapporté que dans les deux premiers évangiles. On ne peut donc considérer comme rigoureusement établi que Jean ait connu Marc ou Matthieu.

Les allusions à des récits particuliers à Luc et les contacts avec des traits qui ne se trouvent que dans le troisième évangile sont, au contraire, assez nets et assez nombreux pour qu'on puisse, sans hésiter, dire que Jean a connu Luc [2]. Il y a d'abord le fait que certains personnages comme le grand prêtre Hanne (*Lc.*, 3,2. *Jn.*, 18,12. 24) et comme Marthe et Marie (*Lc.*, 10,38 s. *Jn.*, 11,1 s.; 12,2 s.) ne figurent que chez Luc et chez Jean [3].

D'autres contacts ne sont guère plus significatifs : *Lc.*, 3,15 : Les Juifs se demandent si Jean-

1. Maurice Goguel, *Le rejet de Jésus à Nazareth*, *Z. N. T. W.*, *XII*, 1911, p. 321 s.

2. H. Zimmermann, *Lukas und die johanneische Tradition*, *St. u. Kr.*, 1903, p. 586-605 ; H. Gaussen, *The Lucan and the Johannine Writings*, *Journ. of th. St.*, *IX*, 1908, p. 563-608 ; Cf. Wellhausen, *Lc.*, p. 8, 11, 46, 53 s. 123 ; *Einl.*, p. 57 ; Harnack, *Beiträge*, *I*, p. 157 s. ; Schmiedel, art. *Gospels*, *E. B.*, *II*, col. 1794. Au contraire, Stanton (*III*, p. 220) pense que le quatrième évangéliste ne connaît que Marc.

3. Contrairement à l'opinion de Gaussen (*Journ. of theol. St.*, *IX*, 1908, p. 562) nous ne pouvons considérer comme

Baptiste ne serait pas le Messie. *Jn.*, 1,19-20 : Jean-Baptiste déclare aux Juifs qui l'interrogent qu'il n'est pas le Messie. La dépendance littéraire n'est pas certaine ici.

L'épisode de la pêche miraculeuse est commun aux troisième et quatrième évangiles (*Lc.*, 5,1-11. *Jn.*, 21,1-14) mais présenté dans des conditions très différentes (voir ch. VIII). La pécheresse de *Lc.*, 7,38 essuie avec ses cheveux les pieds de Jésus qu'elle a mouillés de ses larmes. Le même geste est prêté à Marie après qu'elle a oint d'huile les pieds du Seigneur (*Jn.*, 12,3). Le trait commun est accompagné de trop d'éléments dissemblables pour qu'on puisse penser à une dépendance directe de l'un des récits par rapport à l'autre.

La question de la relation entre le péché et la souffrance est posée par Luc dans l'épisode des Galiléens massacrés (13,1-5) et par Jean au début de l'histoire de l'aveugle-né (9,2-3) ; des deux côtés elle est résolue dans le même sens mais dans des conditions différentes. On ne peut trouver significatif que, dans Luc, Jésus pleure sur Jérusalem (19,41) et que, dans Jean, il pleure

significatif le rapprochement de *Lc.*, 10, 39-40 (Marie est assise aux pieds de Jésus et Marthe sert à table) avec *Jn.*, 11, 20 (Marie est assise dans sa maison), 11, 32 (elle se jette aux pieds de Jésus) et 12, 2 (Marthe sert à table).

sur la tombe de Lazare (11,35) et pas davantage le fait que Luc (9,51-56 ; 17,11-19 ; cf. 10,33) et Jean (4,4-42) sont les seuls évangélistes qui présentent Jésus en relation avec des Samaritains.

L'histoire de la passion permet de constater, entre Luc et Jean, un certain nombre de points de contact. Quelques-uns, sans doute, pourraient être expliqués par le fait que les deux récits considérés correspondent à un développement de la tradition plus avancé que celui qui est représenté dans les évangiles de Matthieu et de Marc. Il est douteux cependant que cette explication puisse valoir dans tous les cas. Les contacts existant sont trop nombreux et trop précis. Voici un relevé des principaux d'entre eux. La trahison de Judas est expliquée par le fait que Satan entre en lui (*Lc.*, 22,3. *Jn.*, 13,27). Au cours du dernier repas Jésus exhorte ses disciples à servir dans Luc (22,24-30). Dans Jean (13,4-11) il leur donne, en leur lavant les pieds, une leçon d'humilité et de service. D'après Luc (22,39), Jésus va *selon sa coutume* à la Montagne des Oliviers. Jean (18,2) note qu'il y avait souvent réuni ses disciples. D'après Luc (22,31-34) et Jean (13,36-38), Jésus annonce le reniement de Pierre non pendant mais après le repas. D'après l'un et l'autre (*Lc.*, 22,50. *Jn.*, 18,10) c'est l'oreille droite du

serviteur du grand-prêtre que coupe Pierre [1]. Pilate proclame par deux fois l'innocence de Jésus (*Lc.*, 23,14. 22. *Jn.*, 19,4. 6). Le tombeau dans lequel est déposé Jésus n'a jamais servi (*Lc.*, 23,52. *Jn.*, 19,41). Deux anges (et non un seul, comme dans Marc et Matthieu) apparaissent aux femmes qui découvrent le tombeau vide (*Lc.*, 24,4. *Jn.*, 20,12). Luc (24,22-24) fait allusion à une visite que les disciples font au sépulcre après que les femmes l'ont trouvé vide, ce qui vise un récit semblable à celui qu'on lit dans *Jn.*, 20,2-10 [2].

Ces faits constituent un ensemble assez impressionnant pour qu'on en puisse conclure que Jean a connu le récit de Luc. S'il ne l'a pas suivi d'une manière exclusive, il a du moins avec lui un contact particulier. Le troisième évangile devait être le plus répandu dans le milieu où le quatrième a été composé.

1. Mais Luc ajoute que Jésus guérit le blessé et Jean qu'il s'appelait Malchus.

2. On peut ajouter, au point de vue de la pensée, que l'ἀνάλημψις est présentée, chez Luc (9,51) et chez Jean (13,1), comme le terme du ministère de Jésus et que Luc (24,49) parle du don de l'Esprit comme de la promesse du Père d'une manière qui rappelle la doctrine johannique du Paraclet. Signalons aussi que Luc (4,29) montre Jésus échappant à ses ennemis d'une manière qui n'est pas sans analogie avec ce qui est raconté dans Jean (8,59 ; 10,39 ; 12,36).

VII. — La dialectique johannique

Un auteur qui juxtapose les éléments de son récit sans établir entre eux d'étroite liaison logique n'est pas un dialecticien rigoureux. Le quatrième évangéliste ne s'attache pas à démontrer des thèses par un enchaînement serré de ses matériaux. Il se borne à les exposer en laissant à ce qu'il dit le soin de produire sur ses lecteurs l'effet qu'il recherche.

L'absence d'une construction très serrée aussi bien dans les récits que dans les discours ressort de la rareté des particules de liaison et de l'emploi courant de la parataxe. Dans chaque morceau particulier l'évangéliste procède par juxtaposition et non par enchaînement. Il s'attache à montrer non à démontrer.

Quelques exemples justifieront cette appréciation. Prenons d'abord la partie du quatrième évangile dans laquelle il y a sans doute l'enchaînement le plus rigoureux de la pensée, c'est-à-dire le prologue. La pensée n'y progresse ni par l'analyse d'une idée exprimée au début, ni par le développement de cette idée ou l'indication des conclusions qui doivent en être tirées.

Il y a juxtaposition de propositions extrêmement courtes et indépendantes les unes des autres ou du moins qui ne sont reliées les unes aux autres que par le fait qu'elles se rapportent au même objet. Ainsi est indiqué d'abord ce que le Logos est en lui-même et par rapport à Dieu (1,1.2), puis son rôle dans la création (1,3.4), la révélation qu'il apporte aux hommes et qui n'est pas acceptée par eux (1,4-5. 9-10), celle qu'il a réalisée dans le peuple d'Israël et les effets qu'elle a eus pour ceux, en petit nombre, qui l'ont accueillie (1,11-13), et enfin la révélation accomplie par son incarnation (1,14. 16-18). Dans le prologue l'évangéliste médite sur le Logos, sur son œuvre dans le monde, dans la religion d'Israël et dans le ministère de Jésus. Il exprime successivement les différentes pensées qui se présentent à son esprit. On peut faire les mêmes observations pour les morceaux où le développement de la pensée est interrompu ou en partie provoqué par les objections d'auditeurs qui ne saisissent pas ou qui repoussent l'enseignement du Christ. C'est ce type de développement qui est le plus fréquent dans le quatrième évangile. L'entretien de Jésus avec Nicodème en fournit un exemple très caractéristique. A l'entrée en matière très générale de Nicodème (3,1-2), Jésus répond par l'énoncé du principe :

« Si quelqu'un ne naît pas de nouveau [1] il ne peut voir le Royaume de Dieu. » Nicodème formule aussitôt l'objection : « Comment un homme, arrivé à la vieillesse, pourrait-il naître de nouveau ? » (3-4) Jésus ne répond pas directement mais se borne à affirmer à nouveau le principe posé en insistant mais, en même temps, en le précisant : « Si quelqu'un ne naît d'eau et d'Esprit, dit-il, il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » (5). Puis vient la déclaration sur l'opposition de ce qui est né de la chair et de ce qui est né de l'Esprit et la comparaison avec le vent dont on ne voit que les effets mais dont on ne sait ni d'où il vient ni où il va, comparaison destinée à montrer ce qu'il y a de mystérieux et d'insaisissable dans l'action de l'Esprit (6-8). Nicodème ne comprend pas et Jésus prend, en quelque sorte, acte de son inintelligence (9-10). Dans ce morceau il n'y a ni développement, ni argumentation, ni explication, il y a constatation que l'être charnel est incapable de saisir les vérités spirituelles et qu'il est impossible de les lui faire accepter si cela ne lui est pas donné par Dieu. Cette constatation de l'impuissance de la dialectique, de l'inutilité des démonstrations

1. Le mot ἄνωθεν signifie à la fois « de nouveau » et « d'en haut ». L'emploi d'expressions à double sens est fréquent chez l'évangéliste. Voir p. 213, 230.

fait bien saisir le caractère des développements johanniques qui ne sont pas destinés à persuader mais seulement à montrer la vérité [1].

Le quatrième évangéliste n'est pas un dialecticien comme l'apôtre Paul, habile à enfermer ses adversaires dans un raisonnement et à les contraindre, en partant de ce qu'ils admettent, à aboutir à ce qu'il veut leur faire admettre. Il n'a rien de la véhémence qu'apporte Paul à démolir les objections qui lui sont faites. C'est un contemplatif, l'objection l'étonne et presque le déroute, il n'a rien à lui opposer et quand il la rencontre sur sa route, il se borne à répéter sa pensée avec ce qu'on est tenté d'appeler un doux entêtement. Il ne peut comprendre qu'on ne partage pas sa foi et ne parvient à se l'expliquer qu'en pensant à l'opposition entre la chair et l'esprit [2].

On doit encore signaler l'emploi, par le quatrième évangéliste, de quelques procédés dialectiques qui donnent à ses exposés et à ses développements une physionomie très caractéristique.

1. On pourrait faire exactement les mêmes constatations à propos du discours sur le pain de vie, au *chapitre* 6, 26 s.

2. Weinel (p. 582) met, avec raison, ce caractère de la dialectique johannique en rapport avec le tempérament mystique de l'auteur.

Un des plus courants est l'emploi de formules prises en deux sens différents, les Juifs auditeurs de Jésus les entendant dans un sens matériel et grossier tandis que Jésus leur donne un sens spirituel. La conversation se poursuit ainsi avec l'apparence d'un perpétuel malentendu, d'un véritable coq à l'âne, mais d'un malentendu qui permet à Jésus d'exposer sa pensée d'une manière complète pour les initiés. C'est ainsi que dans 2,19 s., le Temple, pour Jésus, désigne son corps et pour les Juifs le bâtiment de Jérusalem ; dans 3,3 s. Jésus et Nicodème entendent la nouvelle naissance dans deux sens qui n'ont rien de commun ; dans 4,10 s. et dans 6,31, le pain et l'eau désignent, pour les interlocuteurs de Jésus, un aliment et un breuvage matériels tandis que Jésus n'a en vue que des réalités spirituelles (Cf. encore 11,11 : Le sommeil de Lazare. 11,50 s. : Un seul homme meurt pour le peuple. 19,5 : Voilà l'homme. 19,15. 19 : Le Roi des Juifs)[1].

1. WREDE, p. 15 (cf. *Das Messiasgeheimnis*, p. 199). REITZENSTEIN (*Poimandres*, p. 246 s.) remarque que le même procédé est employé aussi dans les écrits hermétiques et notamment au *l. XIII* (*XIV*) du Poimandrès, précisément à propos de la nouvelle naissance. KREBS (*Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Freiburg i. B., 1910, p. 165 s.) objecte que ces sortes de discussions sont fréquentes dans les enseignements des rabbins. Il reconnaît, dans l'opposition du sens matériel au sens spirituel, un écho des objections qui étaient réellement faites à

Pour insister sur les idées essentielles à ses yeux, l'évangéliste use fréquemment de la répétition. Celle-ci se présente sous diverses formes, d'abord répétition pure et simple des phrases ou des formules qui constituent le thème ou le leit-motiv des développements (le baptême d'eau 1,26. 31. 33, le témoignage véridique 5,31. 32 ; 8,13. 14, le pain descendant du ciel 6,33. 41.50. 51 58) (cf. ABBOTT, *Grammar*, p. 437 s.).

Le redoublement se présente parfois sous une forme un peu différente, tantôt il y a juxtaposition de deux affirmations, 1,7 : « il vint pour le témoignage, pour rendre témoignage à la vérité » ; 4,23. 24 : « Les vrais adorateurs adorent le Père en esprit et en vérité... il faut que les

Jésus. Cette opinion paraît difficile à admettre pour des développements purement théologiques comme les entretiens avec Nicodème et avec la Samaritaine. L'analogie de procédé dialectique ne permet pas de conclure à un contact direct ou indirect entre le quatrième évangile et la pensée hermétique. Le genre d'objection considéré est un procédé si simple et si naturel pour souligner l'opposition du sens spirituel et du sens matériel que deux auteurs peuvent parfaitement y avoir eu recours, indépendamment l'un de l'autre. C'est d'ailleurs le propre de la dialectique des mystiques que de constater l'incapacité de comprendre des non-initiés ; or, l'objection frivole est précisément un moyen de souligner cette inintelligence. Dans le domaine de la dialectique, REITZENSTEIN (*Poimandres*, p. 147) signale encore une autre affinité entre le quatrième évangile

adorateurs l'adorent en esprit et en vérité. » 13,34 : « Le commandement que vous vous aimiez les uns les autres... afin que vous vous aimiez les uns les autres. » Tantôt certaines assertions sont renforcées par la juxtaposition de formules affirmatives et négatives, ainsi 1,13 : « Ils ne sont nés ni du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu. » 1,20 : « Il le confessa et ne le nia pas. » 3,16 : « Afin que quiconque croit en lui, ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. » (Cf. 3,17 ; 5,24, etc.).

Tout cela dénote un certain manque d'habileté dans l'exposé de la pensée. La dialectique de l'évangéliste manque de souplesse. L'auteur ne parvient pas à exprimer directement une pensée un peu nuancée, il procède par retouches sans arriver du premier coup à trouver la note

et les écrits hermétiques : c'est l'idée que certains enseignements ne peuvent être donnés aux hommes que sous une forme enveloppée et nuageuse et qu'ils ne seront pleinement compris qu'après que le fidèle aura reçu le Paraclet (*Jn.*, 14, 23-26 ; 16, 25), ou aura passé par la nouvelle naissance (*Poimandres, XIII* (*XIV*) 1.2 : Hermès parle αἰνιγματωδῶς καὶ οὐ τηλαυγῶς, il l'explique, en disant : τοῦτο τὸ γένος, ὦ τέκνον, οὐ διδάσκεται ἀλλ' ὅταν θέλῃ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμιμνήσκεται). Ici encore, il n'est pas nécessaire de supposer un contact direct ou indirect. Tout s'explique suffisamment par l'idée que le non-initié est incapable de saisir la vérité mystique tant qu'il n'a pas reçu une révélation supérieure.

juste. Il tâtonne en juxtaposant une thèse absolue et une autre affirmation qui la contredit au moins en partie : 1,11. 12 : « Les siens ne l'ont pas reçu ; ceux qui l'ont reçu... ». 3,33. 33 : « Personne ne reçoit son témoignage ; celui qui le reçoit... » 8,15. 16 : « Je ne juge personne ; si je juge... » (ABBOTT, *Grammar*, p. 466 s.).

CHAPITRE VI

LE TEXTE ET LA LANGUE

1. — Le texte

Le texte du quatrième évangile se présente dans les mêmes conditions que celui des synoptiques ; il a certainement beaucoup souffert, non seulement du fait de la négligence des copistes, mais encore sous l'influence de deux causes particulières [1], de certaines préoccupations dogmatiques d'une part [2], de l'influence exercée par le

1. Quand ces altérations se sont produites à une époque relativement récente, et qu'ainsi elles n'ont pas pénétré dans tous les manuscrits, il est parfois possible de les reconnaître. Il n'en est pas de même quand elles sont antérieures à la constitution de l'archétype de tous nos manuscrits. On ne peut alors qu'en soupçonner l'existence.

2. Ainsi là où la majorité des textes ont οἳ... ἐγεννήθησαν (1,13) ce qui se rapporte aux élus, le ms. b de la *vet. it.*, Tertullien, les interprètes latins d'Irénée, etc., lisent, en rapportant

texte des évangiles synoptiques de l'autre [1].

Les témoins du texte se répartissent en deux grandes familles constituées l'une par les manuscrits ℵ. A. B. C. etc., les Pères grecs, les versions coptes, etc., auxquels vient s'ajouter pour le quatrième évangile une paraphrase en vers faite en Egypte vers 400, par Nonnus Panopolitanus et qui paraît assez fidèle [2]. L'autre groupe est constitué principalement par les manuscrits D. W. Θ., par l'ancienne version latine, les versions syriaques et les citations des Pères latins. Le rapport de ces deux familles n'a pu encore être complètement tiré au clair. Von Soden a essayé d'établir que la seconde a subi assez fortement l'influence du texte de Tatien, elle contient, en effet, un certain nombre de leçons har-

ces mots au Christ : ὃς... ἐγεννήθη. Peut-être faut-il ranger dans la même catégorie la variante de 1,18 ὁ μονογενὴς θεός (ℵ. B. C. W. etc.) ; cependant, dans ce cas, on ne peut être absolument certain du caractère primitif de la leçon μονογενὴς υἱός (A. C [3]. 1, etc.).

1. Ainsi dans 6,69, la leçon Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, de 1 etc. 33-55. Syr[sin], etc. (d'après *Mt.*, 16,16) et peut-être dans 12,8 (d'après *Mt.*, 26,11 et *Mc.*, 14,7), les mots τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε qui manquent dans D. Syr[sin], Arm.

2. Cette paraphrase a été publiée par R. Janssen, *Das Johannesevangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus* (*T. U., N. F., VIII*, 4), Leipzig, 1913. Blass en fait un très large usage dans son édition du quatrième évangile.

monistiques. Cependant il ne semble pas que l'on puisse expliquer ainsi toutes les particularités de son texte et l'exégèse ne peut se dispenser de chercher quelle leçon doit être adoptée dans chaque cas particulier.

II. — Les additions au texte du quatrième évangile

Le texte reçu du quatrième évangile contient deux ou trois morceaux dans lesquels l'examen de la tradition manuscrite permet de reconnaître des additions secondaires.

La première de ces additions — au sujet de laquelle subsiste une certaine hésitation — se trouve dans 4,9^{b}. Les manuscrits ℵ*. A. B. C. L. N. 083. 1., etc. ff^{2} vg. Syr. Origène, Chrysostome, Nonnus ajoutent οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις. Ces mots manquent dans ℵ. D. a. b. e. Bien que les autorités favorables à ce membre de phrase soient nombreuses et considérables, il y a lieu de douter de son authenticité parce qu'on s'explique très bien les raisons qui ont déterminé son addition tandis qu'on ne peut pas comprendre pourquoi il aurait été supprimé.

Dans 5,3^{b}-4, l'explication sur le trouble de l'eau est presque indispensable pour que le récit

soit intelligible, mais le *verset* 3[b], qui est donné par A^2. C^3. D. E. F. G. H. 1., etc., les versions latines, Tatien, la peschitto et la version palestinienne, manque dans A. B. C. L. 18. 157. 314, le ms. q. de la *vet. it.*, la syriaque de Cureton [1] et les versions coptes. Le *verset* 4 se trouve dans A. C^3. E. F. G. H. L. 1., etc. ; il est attesté par Tatien, Tertullien, etc. ; il est entre astérisques dans S. Λ. Ω. et manque dans ℵ. B. C^*. D. W. 33. 157. 314., les ms. b. l. q. de la *vet. it.*, la vulgate et la syr. de Cureton.

Les manuscrits qui contiennent ces deux versets sont loin de présenter un texte homogène ; les variantes sont particulièrement nombreuses, ce qui est un indice défavorable à leur authenticité. La gravité du témoignage du groupe ℵ. B. C. et l'impossibilité où l'on est de découvrir une raison plausible à la suppression des versets considérés conduisent à les rejeter. La glose qu'ils représentent peut d'ailleurs être fort ancienne.

Le troisième et le plus important passage dont le caractère primitif doit être contesté est la péricope célèbre de la femme adultère (7,53-8,11). Sans entrer dans l'exposé des discussions

1. Le témoignage de la Syriaque du Sinaï manque en cet endroit.

qui ont eu cette péricope pour objet et dont on trouvera l'indication dans les manuels de critique textuelle, nous nous bornerons à résumer les données du problème.

Le morceau considéré manque entre autres dans ℵ. B. N. W. Y. Ψ. 0124. 22. 33. 1080, etc., les versions syriaques (Sin. Cur. Pesch.), les ms. a. f. g. de la *vet. it.*, les versions coptes, arménienne (sauf dans quelques manuscrits), gothique. Il a contre lui le témoignage de Clément, d'Origène, de Théodore, de Mopsweste, de Nonnus, de Chrysostome, de Cyrille.

Les manuscrits A. C. ont une lacune mais dont l'étendue ne permet pas de supposer qu'elle ait pu contenir l'épisode.

Le morceau est marqué d'astérisques dans M. 1077. 1443. 1445. Il y a un espace vide dans L. Δ. ce qui indique sans doute que les copistes de ces deux manuscrits avaient l'intention d'introduire l'épisode mais ne le trouvaient pas dans leurs modèles.

Le groupe de Ferrar (13. 69. 124. 346) donne l'épisode après *Lc.*, 21,38 [1], le ms. 225 après

1. L'attribution du morceau à Luc est envisagée par H.-J. Cadbury, *A possible case of Lukan authorship, John*, 7, 53-8, 11, *Harv. Theol. Rev.*, 1917, p. 237-244, et par H.-Mc. Lachlan, *St. Luke Evangelist and historian*, London, 1912, p. 94 s.

Jn., 7,36, certains manuscrits de la version géorgienne après 7,44. Le ms. 1 et dix autres, ainsi que plusieurs manuscrits de la version arménienne, le mettent à la fin de l'évangile de Jean.

D'autres manuscrits [1] insèrent l'épisode mais en observant qu'il manque dans beaucoup d'exemplaires. Enfin le morceau est donné par un grand nombre de manuscrits tels que D. E. F. G. H. K., beaucoup de minuscules, les ms. b. c. de la *vet. it.*, la vulgate, les versions syriaques palestinienne et philoxénienne, les Constitutions apostoliques, Ambroise, Augustin, Jérôme, etc. [2].

Il faut ajouter que, dans les manuscrits qui le donnent, le texte de l'épisode n'a que très peu d'homogénéité. Les variantes sont beaucoup plus nombreuses pour ces quelques versets que pour toute autre partie de l'évangile. Von Soden,

D'autres (Van Kasteren, *Verisimilia circa pericopem de muliere adultera*, *Rev. Bibl.*, 1911, p. 96-102) voient, dans le morceau, un fragment original de l'évangile de Matthieu.

1. On en trouvera l'indication dans Scrivener, *A plain Introduction to the Criticism of the New Testament, fourth Edition by* E. Miller, London, 1904, II, p. 365.

2. Il faut observer que D. b. c. ne s'accordent pas ici, comme ils le font d'ordinaire avec les anciennes versions syriaques et avec les autres témoins de l'ancienne version latine. Ce fait pourrait confirmer le caractère secondaire du fragment.

qui a tenté de les classer, n'a pas reconstruit moins de huit formes différentes du texte de la péricope [1] et s'il y a un peu d'arbitraire dans sa théorie, elle n'en illustre pas moins le caractère très particulier du texte de ce morceau. Des raisons de critique interne viennent confirmer le témoignage des manuscrits. Le *verset* 53 qui introduit la péricope est d'une extrême banalité et peu conforme aux habitudes de la narration johannique qui ne s'attache guère à faire connaître les circonstances extérieures de l'activité de Jésus. Le *verset* 12 du *chapitre* 8 qui se relierait très aisément au *verset* 52 du *chapitre* 7, se rattache très mal au développement de 7,53-8,11. Il est dit, au *verset* 9, qu'après que Jésus a déclaré que celui qui est sans péché doit jeter la première pierre à la femme, tous les assistants sortent les uns après les autres. Comment, après cela, au *verset* 12, Jésus peut-il s'adresser à eux [2] ?

La conclusion qui s'impose est que l'épisode de la femme adultère n'est pas un élément pri-

1. Von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Berlin, Gœttingen, 1902-1913, *I*, p. 486-524.

2. L'authenticité de l'épisode a été défendue, à des points de vue divers, par Bretschneider, Burgon and Miller, Thoma, Jacobsen, Kreyenbühl, Merx, Syski. Il est impossible d'exposer et de discuter ici les raisons mises en avant par ces divers auteurs.

mitif du quatrième évangile. C'est l'opinion à laquelle se rallie l'unanimité des éditeurs du Nouveau Testament. Mais inauthenticité n'implique nullement ici caractère légendaire. L'épisode n'a pas eu originairement sa place dans le quatrième évangile ; il peut cependant être fort ancien et la conclusion de critique textuelle à laquelle nous avons abouti ne préjuge nullement de la solution du problème de critique historique qui se pose à son sujet. On est tenté d'identifier la péricope avec cette histoire d'une femme convaincue de beaucoup de péchés que Papias commentait et qui se trouvait dans l'évangile des Hébreux (Eusèbe, *H. E.*, *III*, 39,17). Il n'y a rien qui puisse inspirer quelque doute sur l'historicité de l'épisode qui est très différent des créations de l'imagination pieuse. Il est probable que nous avons affaire à un fragment d'ancien évangile que sa valeur intrinsèque a préservé de l'oubli au moment où l'œuvre dont il faisait partie passait au second plan puis disparaissait [1]. Pourquoi a-t-il été inséré dans le quatrième évangile plutôt que dans les synoptiques ? Sur ce point, nous en sommes réduit aux conjectures. L'évangile de Jean, le dernier en

1. Belser (*Textkritische Untersuchungen zum Johannesevangelium*, *Th. Quartalschr.*, 1912, p. 32 s.) attribue l'histoire de la femme adultère à Aristion.

date, était-il aussi le moins stéréotypé, celui dans lequel il paraissait le plus facile de faire une addition ? Ou bien est-ce le *verset* 15 du *chapitre* 8 (Moi je ne condamne personne, dit Jésus) qui en a suggéré l'insertion ? Ou enfin faut-il simplement faire intervenir le fait que puisque Papias commentait l'épisode il devait être connu dans le milieu où le quatrième évangile, s'il n'a pas été composé, a du moins commencé à se répandre [1] ?

III. — Le vocabulaire et la syntaxe [2]

Le vocabulaire du quatrième évangile est relativement pauvre. C'est tient à ce que la pensée johannique se meut dans un petit cercle d'idées sur lesquelles elle revient constamment, aussi les termes qui expriment ces idées sont-ils employés dans l'évangile avec une fréquence remarquable [3].

1. Nous ne parlons pas ici du *chapitre* 21 dont le caractère secondaire sera établi plus loin, mais à propos duquel la question ne se pose pas sur le terrain de la critique textuelle.

2. Sur toutes les questions relatives au vocabulaire de Jean, voir Abbott, *Johannine Vocabulary*, London, 1905. Nous empruntons à Abbott la plupart des chiffres qui suivent.

3. Voici quelques chiffres qui mettent ce fait en lumière. Nous indiquons entre parenthèses le nombre des emplois de

Les relevés de Abbott, dans son étude sur le vocabulaire johannique, peuvent être résumés dans le tableau suivant :

	Mots	Noms propres comptés à part
I. Mots ou expressions fréquents dans les synoptiques et qui manquent dans Jean ou y sont rares.....	183	7
II. Mots ou expressions fréquents dans Jean et qui manquent dans les synoptiques ou y sont rares.....	151	28
III. Mots communs à Jean et à Marc..	31	1
IV. Mots communs à Mt., Jn., Lc. et qui manquent dans Marc.....	112	7
V. Mots communs à Jean et à Matthieu	31	1
VI. Mots communs à Jn., Mc., Lc., qui manquent dans Matthieu.....	21	0
VII. Mots communs à Jean et à Luc...	71	5
VIII. Mots communs à Jn., Mt., Mc., et qui manquent dans Luc.....	47	1

Cent douze mots de Jean ne se trouvent pas

chaque mot cité dans Jean et dans les synoptiques. Pour donner à ces chiffres leur véritable portée, il faut tenir compte du fait que les synoptiques représentent plus de trois fois (3,36) l'étendue du quatrième évangile : ἀλήθεια (*Jn.* : 25, *Syn.* : 7), γινώσκειν (*Jn.* : 55, *Syn.* : 61), δόξα, δοξάζειν (*Jn.* : 42, *Syn.* : 38), ἔργον (*Jn.* : 23, *Syn.* : 10), ζωή, ζῆν (*Jn.* : 52, *Syn.* : 34), κόσμος (*Jn.* : 78, *Syn.* : 14), μαρτύριον, μαρτυρία, μαρτυρεῖν (*Jn.* : 47, *Syn.* : 15), πιστεύειν (*Jn.* : 98, *Syn.* : 30), σημεῖον (*Jn.* : 17, *Syn.* : 26), φῶς (*Jn.* : 23, *Syn.* : 15).

ailleurs dans le Nouveau Testament [1]. Huit ne sont pas attestés chez les auteurs antérieurs. Ce sont, en général, des mots se rapportant à la vie courante (JACQUIER, *Hist.*, *IV*, p. 261 s.). Les verbes composés sont plus rares que dans les synoptiques et ne sont généralement employés

1. Parmi les mots fréquemment employés dans les synoptiques et qui manquent, ou sont rares chez Jean, on peut citer : ἁμαρτωλός (*Mt.* : 5, *Mc.* : 6, *Lc.* : 17, *Jn.* : 4), ἀπόστολος (*Mt.* : 1, *Mc.* : 2, *Lc.* : 6, *Jn.* : 0), ἄρχομαι (*Mt.* : 13, *Mc.* : 26, *Lc.* : 31, *Jn.* : 1), βάπτισμα (*Mt.* : 7, *Mc.* : 2, *Lc.* : 3, *Jn.* : 0), βασιλεία (*Mt.* : 56, *Mc.* : 19, *Lc.* : 45, *Jn.* : 5), δαιμόνιον (*Mt.* : 8, *Mc.* : 8, *Lc.* : 16, *Jn.* : 0), δικαίος [à propos de l'homme] (*Mt.* : 15, *Mc.* : 2, *Lc.* : 10, *Jn.* : 0), δύναμις (*Mt.* : 13, *Mc.* : 10, *Lc.* : 15, *Jn.* : 0), termes qui marquent la stupeur, l'étonnement ou l'admiration, tels que : ἔκστασις, θάμβος et leurs dérivés (*Mt.* : 14, *Mc.* : 20, *Lc.* : 22, *Jn.* : 6) ἐλέειν, ἔλεος, σπλαγνίζεθαι (*Mt.* : 16, *Mc.* : 7, *Lc.* : 13, *Jn.* : 0), ἐπερωτάω (*Mt.* : 8, *Mc.* : 25, *Lc.* : 17, *Jn.* : 2), εὐλογεῖν —ητός (*Mt.* : 15, *Mc.* : 6, *Lc.* : 15, *Jn.* : 1), εὐαγγελίον, εὐαγγελίζειν (*Mt.* : 5, *Mc.* : 5, *Lc.* : 10, *Jn.* : 0), καθαρίζειν (*Mt.* : 7, *Mc.* : 4, *Lc.* : 7, *Jn.* : 0), καλεῖν (*Mt.* : 11, *Mc.* : 3, *Lc.* : 14, *Jn.* : 1), κηρυσσεῖν (*Mt.* : 9, *Mc.* : 12, *Lc.* : 9, *Jn.* : 0), λαός (*Mt.* : 14, *Mc.* : 2, *Lc.* : 37, *Jn.* : 0), μετανοία, μετανοεῖν (*Mt.* : 7, *Mc.* : 3, *Lc.* : 14, *Jn.* : 0), παιδίον (*Mt.* : 18, *Mc.* : 12, *Lc.* : 13, *Jn.* : 3), παραβολή (*Mt.* : 17, *Mc.* : 13, *Lc.* : 18, *Jn.* : 0), προσεύχομαι (—η) (*Mt.* : 19, *Mc.* : 13, *Lc.* : 22, *Jn.* : 0), σκάνδαλον, σκανδαλίζειν (*Mt.* : 19, *Mc.* : 8, *Lc.* : 3, *Jn.* : 2), σώζειν (*Mt.* : 15, *Mc.* : 14, *Lc.* : 17, *Jn.* : 6), συναγωγή (*Mt.* : 9, *Mc.* : 8, *Lc.* : 15, *Jn.* : 2), τελωνής (*Mt.* : 8, *Mc.* : 3, *Lc.* : 10, *Jn.* : 0). Parmi les mots fréquemment employés chez Jean et qui sont rares ou manquent dans les synoptiques, nous citerons : ἀγάπη, ἀγαπᾶν (*Mt.* : 8, *Mc.* : 5, *Lc.* : 12, *Jn.* : 34), αἰώνιος (*Mt.* : 6, *Mc.* : 3, *Lc.* : 4, *Jn.* : 17), ἀληθής, ἀληθινός, ἀλήθεια, ἀληθῶς (*Mt.* : 6, *Mc.* : 6, *Lc.* : 7,

que là où le préfixe ajoute quelque chose au sens (Wellhausen, p. 138).

A propos du vocabulaire de Jean, il faut

Jn. : 55), ἄνωθεν (*Mt.* : 1, *Mc.* : 1, *Lc.* : 1, *Jn.* : 5), βλέπειν, θεᾶσθαι, θεωρεῖν, ὁρᾶν (*Mt.* : 39, *Mc.* : 29, *Lc.* : 36, *Jn.* : 76), γεννᾶν (*Mt.* : 5, *Mc.* : 1, *Lc.* : 4, *Jn.* : 18), γινώσκειν (*Mt.* : 20, *Mc.* : 13, *Lc.* : 28, *Jn.* : 56), γραφή (*Mt.* : 1, *Mc.* : 0, *Lc.* : 1, *Jn.* : 10), δόξα (*Mt.* : 7, *Mc.* : 3, *Lc.* : 13, *Jn.* : 18), ἐγγύς (*Mt.* : 3, *Mc.* : 2, *Lc.* : 3, *Jn.* : 11), εἰμι (*Mt.* : 14, *Mc.* : 4, *Lc.* : 16, *Jn.* : 54), ἔστι (*Mt.* : 120, *Mc.* : 75, *Lc.* : 100, *Jn.* : 170), ἔργον, ἐργάζεσθαι (*Mt.* : 10, *Mc.* : 3, *Lc.* : 3, *Jn.* : 34), ἐρωτᾶν (*Mt.* : 0, *Mc.* : 0, *Lc.* : 0, *Jn.* : 6), ζωή (*Mt.* : 10, *Mc* : 6, *Lc.* : 8, *Jn.* : 53), ἴδιος (*Mt.* : 4, *Mc.* : 1, *Lc.* : 4, *Jn.* : 15), Ἰησοῦς (*Mt.* : 150, *Mc.* : 82, *Lc.* : 87, *Jn.* : 237), Ἰουδαῖοι (*Mt.* : 5, *Mc.* : 6, *Lc.* : 5, *Jn.* : 68), κόσμος (*Mt.* : 8, *Mc.* : 2, *Lc.* : 3, *Jn.* : 75), κρίνειν (*Mt.* : 6, *Mc.* : 0, *Lc.* : 6, *Jn.* : 19), λαλεῖν (*Mt.* : 1, *Mc.* : 0, *Lc.* : 1, *Jn.* : 30), λαμβάνειν (dans le sens d'accepter) (*Mt.* : 0, *Mc.* : 0, *Lc.* : 0, *Jn.* : 11), μαρτυρία, μαρτυρεῖν, etc. (*Mt.* : 6, *Mc.* : 7, *Lc.* : 8, *Jn.* : 47), μένειν (*Mt.* : 3, *Mc.* : 2, *Lc.* : 7, *Jn.* : 40), νῦν (*Mt.* : 25, *Mc.* : 22, *Lc.* : 24, *Jn.* : 85), οὔπω (*Mt.* : 2, *Mc.* : 5, *Lc.* : 1, *Jn.* : 13), πάλιν (*Mt.* : 17, *Mc.* : 28, *Lc.* : 3, *Jn.* : 43), παράκλητος (*Mt.* : 0, *Mc.* : 0, *Lc.* : 0, *Jn.* : 5), παροιμία (*Mt.* : 0, *Mc.* : 0, *Lc.* : 0, *Jn.* : 4), πατήρ (Dieu) (*Mt.* : 44, *Mc.* : 4, *Lc.* : 16, *Jn.* : 120), πέμπω (*Mt.* : 4, *Mc.* : 1, *Lc.* : 10, *Jn.* : 58), πόθεν (*Mt.* : 5, *Mc.* : 3, *Lc.* : 4, *Jn.* : 13): ποῦ (*Mt.* : 4, *Mc.* : 3, *Lc.* : 7, *Jn.* : 10), πρόβατον (*Mt.* : 11, *Mc.* : 2, *Lc.* : 2, *Jn.* : 18), τηρεῖν (*Mt.* : 6, *Mc.* : 1, *Lc.* : 0, *Jn.* : 18), τιθέναι ψυχήν (*Mt.* : 0, *Mc.* : 0, *Lc.* : 0, *Jn.* : 8), ὑπάγω (*Mt.* : 1, *Mc.* : 1, *Lc.* : 0, *Jn.* : 18), φανεροῦν (*Mt.* : 0, *Mc.* : 1, *Lc.* : 0, *Jn.* : 9), φιλεῖν (*Mt.* : 4, *Mc.* : 0, *Lc.* : 1, *Jn.* : 13), φῶς (*Mt.* : 7, *Mc.* : 1, *Lc.* : 7, *Jn.* : 29). En ce qui concerne les contacts du vocabulaire de Jean avec celui de l'un des synoptiques en particulier, il faut noter qu'exception faite peut-être de ce qui concerne Luc, ils n'ont guère de portée.

remarquer que l'évangéliste semble prendre plaisir à se servir de toute une série de termes synonymes pour exprimer la même idée sans qu'on puisse trouver à leur emploi d'autre raison que le désir d'éviter la monotonie [1].

On doit noter aussi un fait qui semble l'inverse de celui-là. De même que l'évangéliste se sert de plusieurs termes pour exprimer la même idée, il lui arrive d'employer un même mot dans des acceptions très différentes, presque même contradictoires. Tel est le cas du mot κόσμος, le monde qui, dans 3,17, signifie le monde objet de l'amour de Dieu et dans 17,9 la puissance irréductiblement hostile au Christ et pour laquelle il ne prie pas.

L'emploi des prépositions présente quelques particularités qui distinguent nettement le quatrième évangile des synoptiques. Les faits les plus caractéristiques à ce point de vue sont relevés dans le tableau suivant :

	Mc.	Mt.	Lc.	Jn.
διά.....	4	4	0	9
ἕνεκα, ἕνεκεν, εἵνεκεν..	4	7	5	0
ἐπὶ	34	67	100	19
ἕως avec un substantif.	7	19	10	0
» avec un adverbe ..	2	2	3	5

1. Par exemple θεωρεῖν-θεᾶσθαι-βλεπεῖν-ὁρᾶν ou εἰδέναι-γινώσκειν, cf. ABBOTT, *Vocab.*, p. 105 s.

κατά	21	37	43	8
μήποτε	2	8	7	1
παρά acc.	7	7	13	0
» gen.	6	5	9	25
ὑπέρ	2	1	1	13
ὑπό	12	28	30	2

Dans la proposition johannique, le verbe précède en général le sujet, celui-ci est, le plus souvent, rejeté à la fin de la phrase après le complément, comme dans 6,3 ἀνῆλθεν εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς (cf. 2,9 ; 18,33, etc.). Le génitif nominal ou pronominal précède souvent le substantif auquel il se rapporte, 12,16 : αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ (cf. 3,19. 33, etc.)[1].

Jean fait un usage fréquent du *casus pendens*, c'est-à-dire de la construction qui consiste à commencer la phrase par un mot au nominatif sans verbe qui est repris par un pronom dans la proposition principale comme dans 1,12 : « Ceux qui l'ont reçu, il *leur* a donné le pouvoir... » Cette construction est beaucoup plus fréquente dans le quatrième évangile que dans les synoptiques[2].

1. Wellhausen, p. 133. Wellhausen remarque que, sur ce point, l'usage de Jean s'éloigne de l'usage sémitique et de celui des synoptiques.

2. Burney (p. 64 s.) en a relevé 28 cas, tandis qu'il n'y en a que 11 dans Mt., 4 dans Mc., et 6 dans Lc. Là-dessus 2 cas de Mt., 1 de Mc, et 1 de Lc. se rencontrent dans des citations de l'A. T. Cf. Abbott, *Grammar*, p. 33 s. Le pronom est aussi

Burney y a vu un aramaisme, il semble que l'on puisse suffisamment expliquer cette construction par le caractère discursif de la pensée johannique et par le peu de souci qu'a l'évangéliste d'une construction logique très serrée.

Le *casus pendens* sert en somme à donner de l'emphase à la proposition en en mettant le sujet en vedette. Le même résultat est atteint par l'emploi, sensiblement plus fréquent que dans les synoptiques, des pronoms αὐτὸς, οὗτος, ἐκεῖνος comme sujets [1].

Pour en finir avec les remarques les plus essentielles sur la syntaxe de la proposition chez Jean,

fréquemment répété à côté du relatif, comme dans 13,26, ἐκεῖνός ἐστιν ᾧ ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω. αὐτῷ (cf. Burney, p. 84). Il faut aussi noter, chez Jean, un emploi particulier du participe qui se rapproche du *casus pendens*. La proposition relative conditionnelle, celle qui serait normalement introduite par ὅς ἄν ou une expression similaire, est remplacée par un participe au nominatif souvent accompagné de πᾶς. Il arrive fréquemment que ce nominatif ne soit pas intégré dans la phrase, c'est le cas par exemple dans 7,38, ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ... ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν (Wellhausen, p. 135 s.).

1. Burney, p. 82. Il faut signaler aussi l'emploi presqu'explétif du pronom là où le substantif qu'il représente est directement exprimé comme dans 9,18 τοὺς γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος ou dans 9,13 ἄγουσιν αὐτὸν... τόν ποτε τυφλόν. Burney (p. 85) explique ces faits par l'influence de la construction araméenne du pronom personnel suffixe attaché au substantif antécédent. On pourrait l'expliquer aussi par le

il faut encore noter l'attraction par laquelle le sujet de la proposition subordonnée avec ὅτι devient complément de la phrase principale comme dans 4,35 θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαί εἰσιν.

L'emploi du verbe dans le quatrième évangile présente un certain nombre de particularités. Le

caractère emphatique de la langue johannique. A propos du pronom, il faut noter que Jean emploie le pronom personnel de la première personne beaucoup plus fréquemment que les synoptiques, ainsi que cela ressort de la statistique suivante :

	Mt.	Mc.	Lc.	Jn.
ἐγώ	28	17	23	134
κἀγώ	7	0	6	31
ἐμέ, μέ	47	32	50	140
ἐμός	5	2	3	39
ἐμαυτοῦ	1	0	2	16

Ce serait une erreur, pensons-nous, de chercher l'explication de ces faits dans des considérations uniquement philologiques. Il faut remarquer, en effet, que la plus grande partie de ces emplois du pronom personnel de la première personne se rencontre dans des paroles de Jésus (ἐγώ : 120, κἀγώ : 28, ἐμός : 38, ἐμαυτοῦ : 16). Il paraît dès lors indiqué d'expliquer la fréquence de cet emploi par le rôle que la personne du Christ joue dans la pensée johannique, ce qui paraît confirmé par le fait que σύ, tout en étant plus employé par Jean que par les synoptiques (Mt. : 18, Mc. : 10, Lc. : 28, Jn. : 60), y est beaucoup moins fréquent que ἐγώ. Abbott (*Grammar*, p. 296) n'a pas tort de parler d'un emploi emphatique du pronom personnel. Thumb (*Th. Litzg.*, 1903, col. 421, cf. J.-H. Moulton, *Prolegomena*, p. 40) a signalé que, dans le grec moderne, l'emploi de l'adjectif possessif au lieu du génitif du pronom personnel ne se rencontre que dans les dialectes d'Asie Mineure. Il serait porté à interpréter sa fréquence dans le quatrième évangile comme preuve de son origine asiatique.

présent historique est fréquent. Burney (p. 86) en a dressé une liste de 164 cas. La fréquence de cette construction est beaucoup plus forte que chez Matthieu (151 cas) et surtout que chez Luc (6 cas) mais un peu moins forte que chez Marc qui en a 151 (ce qui équivaudrait à 208 si son livre avait la même longueur que le quatrième évangile).

Il faut d'ailleurs tenir compte du fait que Jean faisant une place beaucoup plus grande que Marc aux discours avait, par là même, moins d'occasions de mettre le présent historique (Cf. Abbott, *Grammar*, p. 350 s.).

Du présent historique, il faut rapprocher l'usage assez fréquent du participe présent dans le sens du participe passé dont un exemple très caractéristique se trouve dans l'histoire de l'aveugle-né οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον ὅτι προσαίτης ἦν (9,8, cf. 9,25).

Le présent est souvent employé chez Jean avec le sens du futur dans une acception un peu particulière qui insiste soit sur l'imminence du fait visé, soit sur la certitude de sa réalisation, d'où le nom de *futurum instans* que lui donne Burney, ou celui de futur prophétique que choisit Abbott [1].

1. On en trouvera la liste dans Burney, p. 94 s., cf. Abbott, *Grammar*, p. 352 s.

Burney (p. 90 s.) a relevé 167 cas d'emploi de l'imparfait chez Jean. L'usage de ce temps est donc moins fréquent chez lui que dans les synoptiques, Matthieu excepté (Mt. : 94, Mc. : 228, Lc. : 259). L'imparfait du verbe λέγειν est particulièrement fréquent chez Jean.

Le participe absolu est rare (Jn. : 17. Mt. : 48. Mc. : 36. Lc. : 59), ce que Burney (p. 57) explique par la prépondérance de la construction paratactique. Pour la même raison, Jean évite, le plus souvent, de subordonner un participe aoriste à un verbe à un mode personnel et plutôt que de dire, par exemple, ἀποκριθεὶς εἶπεν, il dit, usant d'une simple juxtaposition, ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν [1].

La fréquence de l'emploi de ἵνα est un des traits caractéristiques de la langue de Jean. On en relève 127 cas, tandis qu'il n'y en a que 33 dans Matthieu, 60 dans Marc et 40 dans Luc [2]. Les grammairiens [3] mettent ce fait en relation

1. Burney, p. 56. Le participe aoriste subordonné se trouve 58 fois chez Jean, 338 fois chez Matthieu, 224 fois chez Marc, et 324 fois chez Luc.

2. Burney, p. 69. Il faut ajouter que Jean emploie 18 fois ἵνα μή (Mt. : 8, Mc. : 5, Lc. : 8) et une fois seulement μή ποτε (Mt. : 8, Mc. : 2, Lc. : 6), cf. Burney, p. 100.

3. Blass-Debrunner, § 388 ; Rademacher, *Neutestamentliche Grammatik*, Tübingen, 1911 (Lietzmann, *Hdb. z. N. T.*, *I*, *1*) p. 138, 155. Ce fait est aussi reconnu par Burney, p. 70.

avec l'extension de l'emploi de ἵνα qui tend, à mesure qu'on s'éloigne de l'époque classique et qu'on se rapproche du grec moderne, à se substituer de plus en plus à l'infinitif. Cependant, Burney (p. 69 s.) a proposé une autre explication. L'emploi de ἵνα chez Jean trahit, d'après lui, une influence directe et profonde de l'araméen. Le mot araméen *di* ou *de*, qui a le sens du relatif « qui » ou « que » et qui est en même temps conjonction et marque du génitif, a été parfois mécaniquement traduit par ἵνα (parfois aussi par ὅτι) alors qu'il aurait dû être rendu par un relatif. Une semblable théorie ne pourrait être admise que si, dans une partie au moins des cas considérés, le texte du quatrième évangile ne pouvait absolument pas être interprété sans l'hypothèse d'une substitution malencontreuse de ἵνα au relatif. Or, ce n'est pas le cas [1]. Il est tout au plus possible qu'une influence indirecte de l'araméen ait contribué à l'extension de l'emploi de ἵνα que l'on constate dans le quatrième évangile [2].

1. Nous avons essayé de le montrer par la discussion des passages les plus caractéristiques, dans l'article que nous avons consacré à la théorie de Burney : *Une nouvelle théorie sur l'origine du quatrième évangile*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1923, p. 373-382.

2. Avant Burney, quelques auteurs avaient déjà relevé des

IV. — Le style

Le style johannique est caractérisé par l'extrême rareté des périodes composées de plusieurs propositions liées entre elles et subordonnées les unes aux autres. On ne trouve, dans le quatrième évangile, qu'une seule période : celle qui ouvre le *chapitre* 13 (1-4). La règle générale est l'emploi de la parataxe, c'est-à-dire de la construction qui consiste à juxtaposer sans établir de liaison logique entre elles une série de petites propositions indépendantes dans la forme et qui n'ont de lien entre elles que par l'objet auquel elles se rapportent. Elles ne sont même pas, comme c'est généralement le cas

affinités entre la langue du quatrième évangile et l'araméen (Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten*, Gutersloh, 1902 ; C. Lattey, *The Semitisms of the fourth Gospel*, *Journ. of th. St.* 1919, C.-J. Ball, *Had the fourth Gospel an aramaic archetype*, *Expository Times*, *nov.* 1909, p. 91-93). La thèse d'un original araméen du quatrième évangile, dont le texte actuel ne serait qu'une traduction transparente et sur certains points même toute mécanique, n'avait cependant jamais été présentée d'une manière aussi systématique que par Burney. Son argumentation est double : 1° il y a dans le quatrième évangile un certain nombre de constructions qui trahissent l'influence de l'araméen ; 2° il y a un certain nombre de passages qui ne peuvent être compris sans l'hypothèse d'erreurs de traduction de l'original araméen. Le premier argument établirait, tout au plus, que l'évangéliste a subi

chez Marc qui a aussi beaucoup usé de la parataxe, unies entre elles par la conjonction καί [1].

Von Dobschütz a parfaitement caractérisé cet aspect du style johannique, en notant comme son trait distinctif « la juxtaposition de phrases et de pensées isolées et l'absence presque com-

directement ou indirectement l'influence de l'araméen. Même si — ce qui ne semble pas être le cas — les faits cités par Burney ne pouvaient être interprétés que comme des aramaismes, il n'en résulterait pas que l'évangile n'a pu être composé en grec, mais seulement que l'auteur écrivait un grec mélangé d'aramaismes, soit que l'araméen ait été sa langue maternelle, soit qu'il ait influencé le grec dans le milieu où l'évangile a été rédigé. Le second argument seul serait décisif, mais tous les passages où Burney pense trouver des erreurs de traduction peuvent être compris très aisément sans cette hypothèse. Il faut ajouter que si notre quatrième évangile était, comme le suppose la théorie de Burney, la transposition mécanique et maladroite d'un original araméen, il serait bien surprenant que son texte ne soit pas bien souvent complètement inintelligible. Tout ce qui ressort des observations de Burney — c'est déjà un fait important — c'est que la langue de l'évangile paraît avoir été, dans une certaine mesure, influencée par l'araméen. Pour la discussion de la théorie de Burney, voir notre article cité dans la note précédente.

1. Wellhausen, p. 134. L'emploi de καί est beaucoup moins fréquent chez Jean que chez les synoptiques, environ 100 fois au lieu de 830 fois dans les synoptiques, soit deux fois et demi moins. Ceci est d'autant plus frappant que, sur les cent passages environ où Jean a καί, il y en a un certain nombre où cette conjonction est prise dans des acceptions particulières, avec le sens de « et pourtant » comme dans 1,10. 11, etc., ou bien de « et alors » « et par conséquent » (5,10 ; 6,57, etc.), ou bien sert à introduire une hypothèse ou un paradoxe (2,20 ;

plète de particules de liaison indiquant la marche de la pensée »[1].

L'évangéliste use fréquemment du procédé qui consiste à répéter une idée pour souligner son importance. Tantôt, on a affaire à une simple répétition, comme dans 1,15.30 ; 3,3-5 ; 5,19-30, etc.[2], tantôt une proposition affirmative est suivie et confirmée par la négation de la proposition opposée comme dans 1,20 ; 3, 16. 17 ; 5,23 (Abbott, *Grammar*, p. 440 s.) L'évangéliste exprime volontiers une idée sous deux formes très voisines qui se renforcent l'une l'autre comme dans 11,25 : « Je suis la résurrection et la vie ; celui qui croit en moi vivra quand même il serait mort, celui qui vit et croit en moi ne mourra jamais » (cf. 6,35, etc.).

Dans certains cas, la répétition prend la forme

3,10). Δέ se trouve chez Jean 176 fois, soit proportionnellement un peu moins que chez Marc, plus de deux fois moins que chez Matthieu et Luc. Γάρ est moins fréquent que dans les synoptiques (Jn. : 66, Mt. : 125, Mc. : 67, Lc. : 101). Par contre, οὖν est beaucoup plus fréquent chez Jean (200) que dans les synoptiques (Mt. : 57, Mc. : 5, Lc. : 32), cf. Burney, p. 66. s.

1. Von Dobschütz, *Johanneische Studien*, *I*, *Z. N. T. W.*, *VIII*, 1907, p. 2. Cf. Burney, p. 49, 56.

2. Il faut remarquer que quand l'évangéliste répète une proposition déjà énoncée par lui, quand, par exemple, il rappelle une parole de Jésus déjà donnée, il a soin d'en varier la forme comme s'il tenait à éviter la monotonie. Abbott, *Grammar*, p. 403 s., 426 s.

d'un véritable parallélisme. La formule initiale n'est pas répétée, mais accompagnée d'une autre proposition qui, en des termes différents, exprime la même idée. Ainsi, dans 3,16 s. : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle » (cf. 3,36 ; 5,24).

L'emploi du parallélisme et de la répétition dans le quatrième évangile paraît présenter un double caractère. Il a une affinité incontestable avec les procédés dialectiques analysés plus haut et qui sont en relation étroite avec le caractère du mysticisme contemplatif de l'évangéliste. Il répète les mêmes affirmations parce qu'il se complaît dans la méditation des mêmes vérités. La répétition est la démarche naturelle d'un esprit qui se plaît à revenir à la vérité qui s'est imposée à lui et à s'y arrêter. Mais cette observation n'épuise pas le caractère de la répétition, du parallélisme, de l'opposition et de l'antithèse johanniques. Ces procédés sont en rapport non seulement avec l'essence de la pensée mais encore avec son mode d'expression. Il faut penser, ici, au parallélisme des membres qui est le trait caractéristique de la poésie hébraïque. Il est incontestable que, dans certaines parties au moins du quatrième évangile, il y a un rythme

et un balancement trop nets pour ne pas être voulus. Le fait est sensible, même dans une traduction. Il suffit de lire, par exemple, le prologue ou les discours des adieux, notamment la prière sacerdotale du *chapitre* 17, pour s'en convaincre [1].

On ne sait, au premier abord, comment caractériser le style johannique car il produit, tour à tour et en même temps, une série d'impressions contradictoires. On peut le juger simple et naturel ou, au contraire, y trouver un art raffiné. Il est aussi bien sublime et délicat que monotone et lent. Tantôt on le juge riche et nuancé, tantôt presque indigent tant au point de vue du vocabulaire qu'à celui des moyens d'expression. On a soutenu que la langue johannique était très proche du grec classique et on

1. Dans la première édition de son commentaire, Loisy n'admettait le caractère rythmique que pour le prologue. Dans la seconde édition et dans la traduction du N. T. (Paris, 1922), il l'admet pour d'autres parties encore, sans cependant définir la nature exacte du rythme et les critères auxquels on pourrait le reconnaître. Une étude complète de cette question reste à faire. Il se pourrait que les études récentes sur ce point (celles que nous avons citées, *I*, p. 8, n. 1, et D.-H. Müller, *Ueber die poetische Form der Reden des Herrn im Johannesevangelium*, Wien, 1908 ; *Das Johannesevangelium im Lichte der Strophentheorie*, Wien, 1909), aient donné au fait du rythme un caractère trop général.

a pu dire aussi qu'un vêtement grec très léger couvrait seul et couvrait mal un fond sémitique.

A quelques exceptions près, les images sont rares et pauvres dans le quatrième évangile. Dans la première épître qui lui est rattachée par un lien très étroit, on n'en trouve aucune. Dans l'évangile, il y en a une douzaine qui présentent des caractères assez divers. Quelques-unes sont plutôt des symboles et des allégories que des images, ainsi « le Temple détruit et rebâti en trois jours » (2, 19), « la nouvelle naissance » (3,3 s.), « le Fils de l'Homme élevé comme le serpent d'airain » (3,14), « l'eau vive » (4, 7 s., 7, 37 s.), « le pain de vie » (6,32). Quelques-unes ont des analogies si nettes avec des images qu'on trouve dans les synoptiques qu'on peut, sans hésiter, les attribuer aux sources de l'évangile, telles sont l'image de l'époux et de l'ami de l'époux (3, 29 cf. *Mc.*, 2, 19) et celle de la moisson (4, 35 *s. cf. Mt.*, 9, 37). Une « le grain de froment qui meurt » (12, 24) se retrouve chez Paul (*I Cor.*, 15, 36) et pourrait lui avoir été empruntée à moins que Jean et Paul n'aient, l'un et l'autre, pris l'image dans une source antérieure qui pourrait être la tradition d'une parole de Jésus. Il reste un petit nombre d'images, « l'esprit et le vent » (3, 8), « ma nourriture est de faire

la volonté de celui qui m'a envoyé » (4, 34), « le bon berger » (10, 1 s.), « marchez pendant que vous avez la lumière » (12, 35), « le cep et les sarments » (15, 1 s.). Elles sont si belles et contrastent tellement avec la monotonie et la couleur un peu terne du style johannique, qu'on est porté à douter qu'elles puissent avoir été créées par l'évangéliste. Elles doivent avoir été empruntées à des sources. Il n'est pas inconcevable que l'origine de plusieurs d'entre elles, au moins, remonte à Jésus.

Avec son indigence d'expression, avec sa construction inorganique, avec sa pauvreté en images et son extrême monotonie, le style johannique fait une impression de simplicité et de profondeur, de grandeur sublime et de poésie. Cela tient, pour la plus grande part, à ce que ce style n'est que le vêtement très simple et presque transparent d'une pensée mystique très haute. Toute préoccupation littéraire est étrangère à l'évangéliste. L'impression produite sur les lecteurs est due, toute entière, à la pensée elle-même, nullement à l'action de la langue ou du style.

C'est cette extrême simplicité qui explique les jugements contradictoires portés sur la langue de l'évangile. B. Weiss (*Einl.*, p. 562,) l'a jugée très proche de celle des récits de l'Ancien

Testament, tandis que Deissmann[1] et, après lui, Wellhausen (p. 145), y ont vu un langage plus proche du grec classique que celui des synoptiques. Wellhausen (p. 146) nous paraît avoir heureusement caractérisé le style du quatrième évangile. « La langue johannique, dit-il, se distingue par sa grave solennité. Elle s'écarte, par là, de la langue populaire de Marc, aussi bien que de la langue un peu littéraire de Luc et se rapproche de celle du Code Sacerdotal dans le Pentateuque. La solennité du style biblique est imitée dans la parataxe, mais la liberté de la disposition des mots, liberté qui n'est pas conforme au style biblique, trahit l'imitation. Les affirmations des discours ont parfois une forme qui rappelle celle des oracles. Parfois, elles ne sont variées — et cela lasse un peu — que par leur forme tantôt affirmative et tantôt négative. Les paraboles sont rares. C'est en vain que l'on cherche de la variété, des images, une forme poétique saisissante, un coloris varié. La langue est remarquablement pauvre, ce sont les mêmes mots et les mêmes idées qui reviennent sans cesse ». Par sa solennité et son caractère un

1. *Licht vom Osten* [2-3], Tübingen, 1909, p. 94 s. Voir en particulier le rapprochement que fait Deissmann entre le style johannique et celui d'un texte liturgique se rapportant au culte d'Isis.

peu hiératique (Weinel, p. 589), la langue johannique rappelle le style biblique, par sa simplicité et son absence de recherche. elle se rapproche du style de la narration populaire grecque. Le style johannique représente ainsi une combinaison originale qui ne peut entièrement être rapportée ni à l'hébraïsme ni à l'hellénisme.

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

CHAPITRE VII

LE CADRE ET LE CARACTÈRE DU RÉCIT JOHANNIQUE

I. — Le cadre chronologique

Le cadre du récit johannique est marqué par une série d'indications relatives à des fêtes qui motivent les voyages de Jésus de Galilée en Judée. Après le prologue en Pérée (1, 19-51), Jésus vient à Cana où il accomplit son premier miracle, puis il passe quelques jours à Capernaum (2,1-12). A ce moment, une fête de Pâque, la première de celles qui seront mentionnées dans l'évangile, est proche (2,13) et Jésus se rend à Jérusalem. C'est à ce moment que se place l'épisode de la purification du Temple (2,14-25) et l'entretien avec Nicodème (3,1-21). L'évangéliste ne donne pas un récit complet de

ce que Jésus fait à ce moment-là à Jérusalem puisque, un peu plus loin (4,45), se rencontre une allusion à des miracles qui ne sont pas racontés. De Jérusalem, Jésus se rend au bord du Jourdain, auprès de Jean-Baptiste (3, 22). Aucune indication n'est donnée sur la durée de ce séjour mais, comme Jésus fait à cet endroit plus de disciples que Jean-Baptiste (4,1), on ne peut imaginer qu'il ne fasse que d'y passer.

De Judée, Jésus retourne en Galilée en traversant la Samarie. Les deux jours qu'il passe à Sychar (4,40.43) viennent s'ajouter au temps très court exigé par le voyage [1]. Arrivé en

1. Quelques interprètes ont cru trouver une indication chronologique dans 4,35 où Jésus dit à ses disciples : « Vous dites : il y a encore quatre mois jusqu'à la moisson ». Un certain nombre d'interprètes (B. Weiss, p. 178 ; O. Holtzmann p. 114. 150 ; Zahn, p. 253 ; Caspari, *Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi*, Hamburg, 1869, p. 108) pensent qu'il y a là une indication chronologique qui se rapporterait à décembre-janvier. Jean Réville (p. 152) voit plutôt dans la parole de Jésus une allusion à un proverbe. Il la rapproche de *Mt.*, 9,37. *Lc.*, 10,2. Loisy (p. 188) objecte que l'introduction n'indique pas que la parole visée soit un proverbe ; d'ailleurs, ajoute-t-il, un délai de quatre mois ne suffirait pas entre les semailles et la moisson (Cf. Bauer, p. 48). Loisy et Bauer renoncent cependant à toute tentative de tirer de notre passage un renseignement positif. Malgré leurs observations, nous serions plutôt porté à voir, dans le passage considéré, une allusion à un proverbe, l'introduction « vous dites » devant être comprise dans le sens de « vous avez l'habitude de dire », puisque rien n'indique que les disciples de

Galilée (4,43-45), Jésus retourne à Cana où il opère la guérison du fils de l'officier royal de Capernaum (4,46-54). Aucun autre épisode n'est rapporté pour ce séjour en Galilée. C'est, de nouveau, une fête qui motive le départ pour Jérusalem (5,1), mais il n'est pas dit de quelle fête il s'agit [1]. A ce moment, Jésus guérit l'impotent de Béthesda (5,1-47) puis, sans qu'un voyage soit mentionné, il se trouve sur la rive est du lac de Gennésareth. C'est là qu'il accomplit le miracle de la multiplication des pains

Jésus se préoccupent des conditions dans lesquelles va se faire la moisson, ensuite à cause de l'analogie avec *Mt.*, 9,37. *Lc.*, 10,2 et du fait que dans 4,37 se trouve un autre proverbe où il est question de semeur et de moissonneur (cf. Bauer, p. 48) le sens du proverbe serait « vous dites : il y a encore bien le temps, pourtant le moment décisif est beaucoup plus proche que vous ne le pensez ».

1. Le texte de 5,1 est incertain. Il se présente sous les formes suivantes : (I) ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (A. B. D. W. Θ.) ; (II) les manuscrits ℵ. C. L. Ψ. Δ. 1.33 ont ἡ ἑορτὴ ; (III) Λ a ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ; (IV) 131 a ἡ ἑορτὴ ἡ σκηνοπηγία. Les trois leçons II, III, IV paraissent résulter de tentatives faites pour diminuer le vague de la leçon I. Avec le texte II, Irénée et Eusèbe, dans l'antiquité, Loisy (p. 383 s.) et Calmes (p. 217) entendent la fête de Pâque comme étant la plus importante du calendrier juif, mais, quand le quatrième évangéliste parle de la Pâque, il s'exprime en général avec plus de précision. Les lecteurs de l'évangile paraissant peu familiers avec les usages juifs, on ne peut supposer que le rédacteur ait pu se contenter de simples indications qu'auraient seuls comprises ceux qui étaient bien au courant du calendrier juif. Adoptant

(6,1-21), suivi, le lendemain, d'un discours prononcé dans la synagogue de Capernaum (6,22-71). Une incidente, placée d'une manière un peu singulière au début du récit, précise à quelle époque il se rapporte. « La Pâque, la fête des Juifs, était proche » (6,4)[1]. L'évangéliste n'explique pas pour quelle raison Jésus ne se rend

le même texte II, Zahn (p. 270 s.) le rapproche de la formule employée dans 7,2 (ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία) et pense qu'il s'agit de la fête des Tabernacles. L'analogie entre les deux passages nous paraît toute extérieure et, dans 7,2, les mots ἡ σκηνοπηγία sont trop essentiels pour qu'il soit légitime d'en faire abstraction et de se servir de 7,2 pour interpréter 5,1. Avec le texte I, Godet (*II*, p. 396 s.). B. Weiss (p. 193 s.) et d'autres pensent à la fête de Pourim au mois d'Adar (mars) parce qu'elle leur paraît s'intercaler heureusement entre les mois de décembre-janvier, qui seraient visés dans 4,35 et la Pâque de 6,4. Mais, sans parler de ce que l'interprétation supposée de 4,35 a de très hypothétique, le système de Godet et B. Weiss suppose, ce qui est précisément en question, à savoir qu'il y a dans le quatrième évangile un système chronologique cohérent. Caspari (*Chron.-geogr. Einl.*, p. 112 s.) pense à la fête des expiations au mois de Tischri (octobre). Son système soulève les mêmes difficultés que celui de Godet et de B. Weiss. Nous croyons plus sûr d'adopter le texte I et de reconnaître, comme le fait par exemple J. Réville (p. 159), qu'il est impossible de dire à quelle fête pense l'évangéliste.

1. Ce verset manque dans 850. Cyr. Orig. Ir., il est marqué d'obélisques dans 472. Hort (Westcott-Hort, *N. T.*, *II*, *Appendix*, p. 76 s.) le considère comme suspect, mais sa suppression peut avoir été suggérée, à la fois par la place peu naturelle qu'il occupe et par le désir de réduire la différence de chronologie entre les synoptiques et le quatrième évangile.

pas à Jérusalem pour la fête, comme il semble supposer que c'était sa coutume.

Le séjour de Jésus en Galilée dure au moins depuis l'époque de la fête de Pâque jusqu'à celle des Tabernacles, donc de mars-avril (ou plus tôt, puisque le moment du retour de Jésus de Judée n'est pas mentionné) jusqu'au mois de septembre-octobre. Jésus arrive à Jérusalem au milieu de la fête (7,14). Il y enseigne principalement le dernier jour de la fête (7,37). Les discours et les discussions rapportés dans cette partie de l'évangile et la guérison de l'aveugle-né (9,1 s.) s'échelonnent depuis la fête des Tabernacles (septembre-octobre) jusqu'à celle de la Dédicace (décembre) (10,22). La retraite en Pérée (10,40-42) et la retraite à Ephraïm (11,54-57) (séparées seulement par la venue de Jésus à Béthanie pour la résurrection de Lazare, 11,1-53, qui ne semble pas devoir être placée longtemps avant la fête de Pâques) remplissent tout l'intervalle entre la Dédicace et la Pâque, c'est-à-dire entre décembre et mars-avril. Avec 12,1 commence l'histoire de la passion.

II. — Le caractère du cadre chronologique

Les données chronologiques qui marquent les étapes du ministère de Jésus ont une grande précision puisqu'elles se rapportent à des fêtes, mais le cadre qu'elles tracent reste vide. L'évangéliste ne prend même pas la peine de remplir, par des formules générales, l'intervalle qui sépare deux fêtes consécutives. Ainsi, pour l'année qui va de la première à la seconde Pâque (2,13-6,4) [1], l'évangéliste ne rapporte qu'un séjour de Jésus à Jérusalem auquel on ne peut, vraisemblablement, assigner une durée sensiblement plus longue que celle qu'avait habituellement la visite des pèlerins dans la Ville Sainte. Dans ce séjour, se placent seulement la purification du Temple (2,13-22), dont la place naturelle ne peut être qu'à l'arrivée de Jésus, puis l'enseignement et l'activité rapportés dans 2,23-25 et l'entretien avec Nicodème (3,1-21). Le séjour de Jésus en Judée à côté de Jean-Baptiste (3,22-4,3) ne peut avoir été très prolongé, car le succès de Jésus doit avoir été rapide pour qu'il ait suscité la jalousie des dis-

1. L'observation n'aurait que plus de force si la fête mentionnée dans 5,1 était une Pâque, car alors la période considérée serait de deux années.

ciples de Jean ; or, c'est dès que cette jalousie se manifeste que Jésus part pour la Galilée. La traversée de la Samarie (4,2-43) ne prend que deux jours de plus que le temps nécessaire pour le voyage. En Galilée, la guérison du fils de l'officier royal (4,46-54) ne remplit que deux jours, en comptant le temps nécessaire pour que le père rentre chez lui. Le récit du *chapitre* 5 (guérison de l'impotent de Béthesda) n'occupe qu'une journée.

La seconde année du ministère de Jésus n'est pas plus remplie que la première. Rien n'est raconté pour les cinq mois qui séparent la fête de Pâque (6,4) de celle des Tabernacles (7,1), rien non plus pour les deux ou trois mois qui s'écoulent entre le dernier jour de la fête des Tabernacles et celle de la Dédicace.

La conclusion qu'imposent ces observations est que le cadre du récit johannique est artificiel et vide. Il faut ajouter que la mention des fêtes, qui marquent les étapes du développement chronologique, a quelque chose de mécanique et de stéréotypé.

2,13 : καὶ ἐγγὺς ἦν ὁ πάσχα τῶν Ἰουδαίων.

5,1 : ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.

6,4 : ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.

7,2 : ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία.

11,55 : ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων.

L'uniformité de ces indications ne se comprendrait pas si elles étaient empruntées à des traditions historiques, elle indique qu'elles viennent toutes du rédacteur.

III. — La question de l'unité des récits galiléens [1]

Quand on examine les six premiers chapitres de l'évangile, dans lesquels les récits galiléens et judéens ou jérusalémites alternent suivant un rythme presque régulier, on est amené à se demander si l'ensemble des récits galiléens ne formerait pas un bloc qui aurait été brisé par l'introduction des voyages de Jésus à Jérusalem.

Les deux morceaux 2,1-12 (miracle de Cana) et 4,43-54 (Jésus à Capernaum, guérison du fils de l'officier royal) se relient très étroitement l'un à l'autre. Des deux côtés, Cana est le centre de l'activité de Jésus, et Capernaum ne joue qu'un rôle accessoire. Les miracles mentionnés dans le premier et le second fragments sont suivis de notices qui, de toute évidence, ont la même origine et qui les numérotent. L'auteur

1. R. Schütz, *Zum ersten Teil des Johannesevangeliums*, *Z. N. T. W.*, *VIII*, 1907, p. 243-255.

de ces notices doit ignorer, puisqu'il ne les compte pas, les miracles accomplis à Jérusalem, auxquels il est fait allusion dans 4,45.

Enfin, on peut relever, au début du second fragment (4,43), des traces manifestes d'incohérence qui dénotent l'intervention d'un rédacteur. Le morceau 4,44-45. 48 [1] n'est, dans l'état actuel du récit, qu'un tronçon. C'est un fragment qui provient de la source à laquelle Marc (6,1-6[a]) et Matthieu (13,53-58) ont emprunté le récit du rejet de Jésus à Nazareth et qui devait originairement rapporter comment Jésus, accueilli avec curiosité à Capernaum à cause du miracle des noces [2], y échoue cependant et retourne à Cana.

L'unité organique des deux fragments galiléens, séparés par le premier voyage de Jésus à Jérusalem, est nettement confirmée par le fait que le morceau intercalé entre eux a un carac-

1. Nous rattachons le *verset* 48 à 44-45, car il n'est pas à sa place dans le récit de la guérison du fils de l'officier royal. Le père, en effet, ne s'adresse pas à Jésus parce qu'il a le désir d'assister à un miracle, mais parce qu'il aspire à la guérison de son enfant. Cf. Maurice Goguel, *Le rejet de Jésus à Nazareth*, *Z. N. T. W.*, *XII*, 1911, p. 321 s.

2. Le texte actuel substitue des miracles jérusalémites qui n'ont pas été racontés, mais qu'on peut supposer sous-entendus dans 2,23, au miracle de Cana pour établir un lien entre 4,44 et le morceau qui précède.

tère artificiel. C'est une combinaison d'éléments disparates dont un, au moins, est manifestement déplacé.

Ce morceau est formé de quatre éléments : 1° Purification du Temple (2,13-25) ; 2° Entretien avec Nicodème (3,1-21) ; 3° Deuxième rencontre avec Jean-Baptiste (3,22-4,3) ; 4° Entretien avec la Samaritaine (4,4-43). Le second et le quatrième fragments sont à mettre, en tout ou en partie, au compte de l'évangéliste : l'entretien avec Nicodème parce que, comme nous l'avons vu (p. 211 s.), il n'a pas un caractère narratif et que la visite de Nicodème à Jésus ne sert que d'occasion à l'exposé des idées dans lesquelles se résume, pour Jean, l'Evangile du Christ. Il en est de même de l'entretien avec la Samaritaine parce que nous y avons un autre exposé de l'essence de la foi chrétienne et qu'il paraît certain que Jésus, qui recommandait à ses disciples d'éviter les villages samaritains (*Mt.*, 10,5), n'a pas exercé son ministère en Samarie.

L'épisode de la purification du Temple est placé par les synoptiques, non au commencement du ministère de Jésus, mais à la fin, à la veille de la passion, soit le lendemain (*Mc.*, 11,15-17), soit le jour même (*Mt.*, 21,12-13. *Lc.*, 19,45-46) de l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem. La relation déjà très sensible des récits

est rendue plus frappante encore par le fait que, dans les trois premiers évangiles, comme dans le quatrième, l'épisode est placé à proximité de la Pâque et que, dans les synoptiques, l'intervention de Jésus est suivie d'une question que lui posent les Juifs sur l'autorité par laquelle il agit[1], ce qui correspond à la demande que, dans le récit johannique, les Juifs adressent à Jésus d'un signe du ciel qui justifie son action. A cette demande, Jésus répond par une déclaration sur sa mort et sa résurrection, figurée par l'image de la destruction et de la reconstruction du Temple en trois jours (2,18-22). Cette parole rapproche le récit johannique de l'histoire de la passion puisque, bien qu'elle ne soit pas citée par les synoptiques, elle a, d'après eux, joué un rôle dans le procès de Jésus (*Mc.*, 14,58. *Mt.*, 26,61).

Ces analogies permettent d'affirmer que le récit johannique et les récits synoptiques se rapportent à un même épisode[2]. On comprend

1. Dans l'état actuel des récits, la question des Juifs se présente comme une question abstraite. C'est la conséquence de l'introduction du cycle de Béthanie qui a brisé l'unité organique qu'il y avait primitivement entre les récits de l'entrée à Jérusalem, et de la purification du Temple et la question d'autorité. Voir *Introd.*, *I*, p. 298 s.

2. La nature même de l'acte accompli par Jésus s'oppose à ce qu'on puisse admettre qu'il ait été répété, comme le pense

aisément que Jean ait avancé l'incident. Il pourrait, en effet, paraître étrange que Jésus s'indigne, à sa dernière visite à Jérusalem, d'un spectacle qu'il avait déjà mainte fois eu sous les yeux. On comprendrait mal, au contraire, que Marc, s'il avait connu plusieurs visites de Jésus à Jérusalem, n'ait délibérément laissé subsister que la dernière. Cette observation, jointe aux remarques faites plus haut, conduit à voir, dans le récit johannique, une transposition du récit synoptique [1].

L'unité du morceau qui relate la seconde rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste (3,22-4,3) paraît, au premier coup d'œil, assez suspecte. Le développement de 3,31-36 sur l'opposition entre celui qui vient du ciel et celui qui est de la terre ne vise pas, comme le morceau qui précède,

Zöckler, art. *Jesus-Christus*, *R. E.*, *IX*, p. 25.31. Zahn, après avoir adopté cette opinion (*Einl.*, *II*, p. 523 s.), l'a abandonnée (*Commentaire*, p. 175).

1. C'est ce que pensent la plupart des critiques (par exemple J. Réville, p. 137 s. ; Wendt, *Das Johannesevangelium*, p. 32 s. ; Jülicher, *Einl.*, p. 378 ; Loisy, p. 152 s. Loisy émet certains doutes sur l'historicité de l'épisode, mais considère cependant le récit de Jean comme secondaire par rapport au récit synoptique). Par contre, Stapfer (*Jésus-Christ pendant son ministère*[2], Paris, 1897, p. 191 s.), B. Weiss (p. 119 s.), Joh. Weiss. (*Schr.*, *I*[1], p. 166), Sanday, (art. *Jesus Christ*, *D. B.*, *II*, col. 613), Calmes (p. 178) se prononcent pour le caractère primitif du récit johannique.

une situation concrète. C'est une suite de réflexions d'une portée très générale sur le Christ, son origine et l'opposition qui lui est faite dans le monde. Le morceau précédent, tout en subordonnant nettement Jean-Baptiste à Jésus, ne supposait pas qu'il y eût entre eux une différence de nature rendant toute comparaison impossible. D'après 3,31-36, au contraire, Jean a une origine terrestre, tandis que Jésus vient du ciel. Le premier morceau suppose — c'est la donnée même sur laquelle repose tout l'épisode — que Jésus a attiré à lui beaucoup de disciples, plus de disciples que Jean-Baptiste. Le second dit nettement : « Nul ne reçoit son témoignage » (3,32). Dans le premier, le témoin c'est le précurseur, dans le second c'est le Messie lui-même. Le morceau 3,31-36 est donc constitué par une série de réflexions de l'évangéliste simplement juxtaposées au témoignage de Jean-Baptiste.

Dégagé de ce morceau et des autres éléments secondaires qu'on peut y reconnaître [1], le récit

1. Le développement 3,31-36 ne paraît pas être le seul élément secondaire de 3,22-4,3. Le *verset* 24 est une note de l'évangéliste qui souligne la différence entre la chronologie qu'il adopte pour le commencement du ministère de Jésus et la tradition synoptique. Dans le *verset* 25, le mot Ἰουδαίου a dû être substitué soit à Ἰησοῦ, soit plutôt à τῶν Ἰησοῦ. L'allusion des *versets* 26 et 28 au témoignage de Jean-Baptiste, rapporté dans 1,19 est aussi fort suspecte. 4,2 est une glose de

primitif devait rapporter comment les disciples de Jean, inquiets des succès remportés par Jésus, venaient interroger leur maître, et comment celui-ci, mettant de côté tout amour-propre personnel, reconnaissait dans le succès du nouveau prophète le signe de l'approbation divine. Jésus, de son côté, constatant qu'il éclipsait Jean et ne voulant pas entraver son activité, s'en allait poursuivre ailleurs son ministère. L'évangéliste, en insérant ce récit dans son œuvre, en a profondément modifié le caractère. Il y a introduit l'idée d'une différence essentielle entre Jésus et Jean-Baptiste et fait rappeler par Jean le témoignage rapporté au *chapitre* 1, il a ajouté enfin aux paroles du précurseur un développement où s'expriment ses propres idées.

Originairement, le récit que l'évangéliste a utilisé dans 3,22-4,3 ne devait pas rapporter une seconde rencontre entre Jésus et Jean-Baptiste, puisque c'était au succès remporté par Jésus que Jean reconnaissait en lui un prophète devant lequel il devait s'effacer, ce qui suppose qu'il ne le connaissait pas auparavant.

l'évangéliste destinée à mettre son récit en harmonie avec la tradition synoptique d'après laquelle Jésus n'avait pas pratiqué le baptême. Enfin, la mention des pharisiens (4,1) est une surcharge, ainsi que cela ressort de l'allure embarrassée de la phrase. Sur toutes ces questions, voir MAURICE GOGUEL, *Jean-Baptiste*, p. 34 s.

Les récits qui séparent les deux premières périodes d'activité galiléenne de Jésus sont donc formés d'éléments disparates, dans lesquels on constate une très forte intervention rédactionnelle. Rien, dans cette partie du récit, ne repose sur la relation historique d'une période d'activité judéenne qui se serait insérée entre le miracle de Cana et la guérison du fils de l'officier royal. Ainsi est confirmée la conclusion à laquelle nous avait conduit l'examen des deux fragments galiléens 2,1-12 et 4,43-54.

L'introduction du second voyage à Jérusalem (5,1-47, guérison de l'impotent de Béthesda) est faite par la mention de la proximité d'une fête, sans qu'il soit dit de quelle fête il s'agit, ce qui est, au moins, peu naturel. La transition entre le *chapitre* 5 et le *chapitre* 6, où Jésus se retrouve au bord du lac de Gennésareth, est moins satisfaisante encore. Le *chapitre* 5 se termine par un discours que Jésus prononce à Jérusalem et dont la dernière phrase est : « Si vous ne croyez pas à ses paroles (les paroles de Moïse), comment croirez-vous aux miennes ? » (5,47). Sans aucune formule de conclusion ou de transition, le *chapitre* 6 commence ainsi : « Après cela, Jésus s'en alla de l'autre côté de la mer de Galilée ou de Tibériade » (6,1), formule qui ne se comprend pas, le point de départ étant Jérusalem, mais qui

serait très naturelle si Jésus partait de Capernaum ou de Cana[1]. C'est d'ailleurs à Capernaum que le peuple rejoint Jésus le lendemain de la multiplication des pains. Le *chapitre* 5 vient donc briser un développement qui pourrait être organique et lui substitue un enchaînement de faits aussi peu satisfaisant que possible.

Quelques auteurs[2] ont proposé d'introduire ici un ordre meilleur, en supposant une transposition accidentelle qui aurait malencontreusement interverti l'ordre des *chapitres* 5 et 6. Les hypothèses de cet ordre ne s'appuient sur aucun indice positif. Elles ne seraient légitimes que si la cohérence était une des qualités habituelles

1. La mention des foules qui accompagnent Jésus à cause des guérisons qu'il a opérées (6,2) ne fait qu'augmenter la difficulté. On ne conçoit pas, en effet, qu'elles aient pu venir de Jérusalem jusque dans la Décapole. Au *chapitre* 4, une seule guérison est rapportée, celle du fils de l'officier royal. Le trait considéré pourrait venir de la source du récit de la multiplication.

2. Norris, *On the chronology of John V and VI*, *Journ. of Philology*, 1871, p. 107 s. ; Bertling, *Eine Transposition im Evangelium Johannis*, *St. u. Kr.*, 1880, p. 351–353 ; Joh. Weiss, *Th. Ltzg.*, 1893, col. 397 ; H.-J. Holtzmann, *Unordnungen und Umordnungen im vierten Evangelium*, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 52 s. ; Wellhausen, *Erweit. u. Aend.*, p.15 s.; Paul, *On two dislocations in John's Gospel*, *Hibbert Journal*, 1908-9, p. 662 s. ; Sloet, *De volgorde van Jean V en VI*, *De Katholiek*, 1910, p. 261-268 ; F.-W. Lewis, *Disarrangements in the fourth Gospel*, Cambridge, 1910, p. 3-5.

de la narration johannique. Dans le cas particulier qui nous occupe, la transposition ne ferait que substituer une incohérence à une autre car, si le *chapitre* 7 suivait le *chapitre* 5, il y aurait entre eux une liaison aussi peu satisfaisante que celle qu'il y a actuellement entre les *chapitres* 5 et 6.

Il est donc impossible de découvrir une relation naturelle du *chapitre* 5 avec ce qui le précède et avec ce qui le suit, en sorte que le second voyage de Jésus à Jérusalem occupe une place aussi peu organique que le premier.

Les récits galiléens du quatrième évangile paraissent former un tout que, soit avec intention, soit sans y prendre garde, le rédacteur a morcelé par l'introduction de deux récits ou groupes des récits judéens. Cependant, le récit de l'activité galiléenne de Jésus, tel qu'il se trouve constitué après élimination des morceaux jérusalémites, ne saurait être considéré comme une relation complète de la première période du ministère de Jésus puisque, abstraction faite du récit du rejet à Nazareth dont il ne subsiste qu'un fragment mutilé, il ne comprend que trois épisodes. Cette relation, d'autre part, manque d'unité. Les écrits des deux premiers miracles sont séparés par un morceau qui suppose d'autres miracles ne pouvant être attri-

bués a la même source, puisque la guérison du fils de l'officier royal est présentée comme le second miracle de Jésus. La multiplication des pains ne peut, elle non plus, en venir puisqu'elle n'est pas numérotée comme le sont les deux premiers miracles[1]. De plus, ce récit devait être originairement précédé de guérisons qui avaient groupé autour de Jésus une foule d'admirateurs (6,2). Ainsi, même pour les parties galiléennes, le récit des six premiers chapitres de l'évangile ne saurait être considéré comme homogène.

IV. — Les récits des chapitres 7 a 12

A partir du *chapitre* 7, où est relatée la venue de Jésus à Jérusalem, au moment de la fête des Tabernacles (septembre-octobre), on ne trouve plus, dans le quatrième évangile, que des récits jérusalémites. La relation qui commence au *chapitre* 7 est mal reliée à ce qui précéde. Il est dit que Jésus reste en Galilée parce qu'il n'ose plus, à cause des menaces de mort des Juifs, circuler en Judée (7,1). Ceci suppose qu'il a déjà

1. Nous verrons que, dans la source, c'était le récit de la pêche miraculeuse, qui se trouve remanié au *ch.* 21 (1-14), qui était la troisième manifestation galiléenne de Jésus. Voir p. 299 s.

exercé son ministère en Judée et qu'il y a été mal accueilli. Comme la fête des Tabernacles est proche, ses frères l'engagent à monter à Jérusalem afin que ses disciples (il ne peut s'agir que de disciples qu'il a faits lors de ses premières visites dans la Ville Sainte) voient aussi ses miracles (7,3). L'invitation adressée à Jésus est appuyée par cette remarque : « Personne n'agit en secret qui ne cherche aussi à agir en public : puisque tu fais cela, montre-toi au monde » (7,4). Ceci suppose ou que Jésus n'a pas accompli de miracles à Jérusalem ou plutôt qu'il n'y est pas venu, ce qui ne s'accorde pas avec 2, 13 s. et 5,1 s. La contradiction qu'il y a au début du *chapitre* 7, où Jésus est invité à venir à Jérusalem comme s'il n'y avait pas encore été et où il est cependant question des disciples qu'il y a, provient de l'effort de l'évangéliste pour faire, d'un récit qui relatait une première visite de Jésus à Jérusalem, la suite des *chapitres* 1 à 6 où il y était déjà venu deux fois [1]. Dans l'état où il se présente à nous, le récit qui commence au *chapitre* 7 n'est pas parfaitement cohérent.

L'histoire de l'aveugle-né (9,1-41) est simple-

1. Nous essayerons, quand nous étudierons les sources de l'évangile, de dégager les éléments des *ch.* 7 et suivants qui peuvent être rattachés à ce récit d'une première venue de Jésus à Jérusalem.

ment juxtaposée au récit de l'enseignement de Jésus à la fête des Tabernacles, mais il n'est pas concevable que le rédacteur, qui vient de rapporter une tentative de meurtre contre Jésus, se soit représenté qu'immédiatement après, et sans que les esprits aient eu le temps de se calmer, Jésus ait pu impunément agir en public et prononcer des paroles injurieuses pour les autorités juives. Il y a donc ici simple juxtaposition de récits et non développement organique. La parabole du bon berger (10,1-18), malgré la conclusion de 10,19-21, qui semble indiquer qu'elle est prononcée en public, n'est pas la suite de l'histoire de l'aveugle-né, puisqu'elle est adressée par Jésus à ses brebis et non, comme les dernières paroles du *chapitre* 9, à des Juifs hostiles. Le défaut de cohérence est confirmé par la notice de 10,22 qui dit que c'était alors la fête de la Dédicace (décembre). On est donc deux mois plus tard qu'on ne devrait être si le développement avait eu, depuis 7,37, un caractère organique.

L'enseignement de Jésus à la fête de la Dédicace (10,22-39) est, comme le récit de la guérison de l'aveugle-né et la parabole du bon berger qui le précèdent, conçu pour lui-même. Si l'évangéliste avait voulu en faire la suite et comme la conclusion de l'enseignement donné à la fête

des Tabernacles, enseignement qui contient des déclarations messianiques très explicites, il n'y aurait pas introduit cette question des Juifs : « Jusques à quand nous tiendras-tu l'esprit en suspens ? Si tu es le Christ, dis-le nous franchement » (10,24). Ce morceau se termine comme le récit de la dernière journée de la fête des Tabernacles par une tentative vaine des Juifs pour s'emparer de Jésus (10,39).

A partir de cet endroit, le récit paraît mieux lié. Jésus, pour échapper aux Juifs, se retire en Pérée, là où Jean-Baptiste avait commencé son ministère (10,40-42). Il quitte sa retraite pour venir à Béthanie ressusciter Lazare (11,1-44) ; puis, comme cet acte provoque une décision formelle des autorités juives contre lui, il s'éloigne de nouveau et va à Ephraïm (11,45-47), où il reste jusqu'au moment de la fête de Pâque. Le développement des faits est donc naturel et semble sans lacune depuis la fête de la Dédicace jusqu'à celle de Pâque.

Six jours avant la Pâque, Jésus arrive à Béthanie, où a lieu le repas au cours duquel se place l'onction (12,1-11). Le lendemain, Jésus entre à Jérusalem (12,12-19). La demande des Grecs à Philippe (12,20-22) qui se rattache directement au récit de l'entrée à Jérusalem, doit être placée le même jour. Elle sert d'introduction à

une déclaration de Jésus relative à sa mort et au trouble qui remplit son âme à cette pensée. Une voix céleste proclame la glorification de Jésus qui commente ensuite sa déclaration (12,23-36[a]). C'est sa dernière manifestation publique. Jésus, ensuite, s'éloigne et se cache (12,36[b]).

Si le récit peut être considéré comme bien lié jusqu'à 12,36, il n'en est pas de même de la fin du chapitre. Elle se compose de deux parties. La première (12,36-43) est une réflexion de l'évangéliste sur l'échec du ministère de Jésus, échec qui est attribué à l'hostilité des autorités juives qui empêchent ceux qui ont cru en Jésus de se déclarer pour lui. La deuxième (12,44-50) est une déclaration de Jésus lui-même dont l'évangéliste n'indique ni le moment, ni les circonstances et qu'il n'a pas le moindre souci d'encadrer si peu que ce soit. Manifestement, sa préoccupation n'est pas de relater le détail d'un épisode, mais de clôturer par des paroles de Jésus le récit de son activité. Il n'a donc eu, ici, aucun souci de la cohérence ni du caractère organique du récit.

La conclusion à laquelle nous conduit l'examen des *chapitres* 7 à 12 est donc que, dans cette partie de l'évangile, la cohérence est plus grande que dans les chapitres qui précèdent, sans doute,

nous le verrons, parce que l'évangéliste est guidé ici par une ou par plusieurs sources (qu'il ne suit d'ailleurs pas rigoureusement) dans lesquelles était marqué l'enchaînement réel des faits. On ne reconnaît cependant chez lui aucune préoccupation de donner un récit organique et bien lié et, dans une mesure encore très large, cette partie de son œuvre n'apparaît aussi que comme une collection d'épisodes [1].

1. Nous ne croyons pas utile d'examiner le récit de la passion comme nous avons examiné les parties précédentes, puisque la cohérence y est déterminée par la nature même des faits racontés.

CHAPITRE VIII

LE CHAPITRE 21 [1]

I. — Les rapports du chapitre 21 avec les chapitres 1 a 20

A la fin du *chapitre* 20, l'évangéliste qui a raconté trois apparitions de Jésus ressuscité (à Marie Madeleine, 20,11-18 ; aux apôtres, en l'absence de Thomas, 20,19-23 ; aux apôtres, Thomas étant présent, 20,24-29) termine son

1. Eberhardt, *Evangelium Johannis, c.* 21. *Ein exegetischer Versuch als Beitrag zur johanneischen Frage*, Leipzig, 1897 (On trouve, dans ce travail, un bref exposé de l'histoire du problème) ; A. Klöpper, *Das* 21 *Capitel des vierten Evangeliums erläutert, Z. f. wiss. Th.*, 1899, p. 337-381 ; Haussleiter, *Zwei apostolische Zeugen für das Johannesevangelium, Ein Beitrag zur Lösung der johanneischen Frage*, München, 1904 ; K. Horn, *Geschichtlichkeit und Zweck von Evang. Joh. Kap.* 21, Leipzig, 1904.

récit par une conclusion qui marque la fin du livre avec une netteté qui fait dire à Zahn (*Einl.*, *II*, p. 486) qu'aucun livre historique du Nouveau Testament n'a une fin aussi bien marquée que l'est celle de l'évangile de Jean. L'explicit de 20,30-31 équivaut au mot « fin » écrit au bas d'une page. « Le livre est fini, très bien fini », dit Loisy (p. 514).

Celui qui a écrit 20,30-31, au moment où il écrivait ces mots, pensait tracer les dernières lignes de son œuvre. On peut discuter la question de savoir qui a écrit le *chapitre* 21 [1], si c'est l'auteur de l'évangile ou un éditeur postérieur,

1. Le *ch.* 21 a été considéré comme une addition due à l'évangéliste lui-même par Vermeil (*Etude sur le 21e chapitre de l'évangile selon saint Jean*, Thèse Strasbourg, 1861, mais sans les *versets* 24-25 qui sont inauthentiques), Hilgenfeld (*Einl.*, p. 717), Harnack (*Chron.*, p. 676), Eberhardt, von Soden (*Urchristliche Literaturgeschichte*, Berlin, 1905, p. 219), Wrede (p. 35), etc. D'autres critiques attribuent le *ch.* 21 à une autre main que le corps de l'évangile, par exemple : Hœkstra (*Het laatste hoofdstuck van het 4 Evangelium vergliken met det Evangelium zelf*, *Th. Tidschr.*, 1867, p. 407 s.), Klöpper (*Z. f. wiss. Th.*, 1899, p. 337 s.), Schmiedel (art. *Gospels*, *E. B.*, *II*, col. 2.543), J. Réville (p. 305 s.), Schwartz (*Ueber den Tod*, p. 48), Joh. Weiss (*Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart*, Gœttingen, 1908, p. 36), Stanton (*III*, p. 27), Jülicher (*Einl.*, p. 353) ne se prononce pas entre la composition par l'évangéliste et l'attribution du chapitre à un auteur qui l'imiterait. Plus loin, cependant (p. 389 s.), il paraît pencher vers la première hypothèse.

mais le caractère additionnel de ce chapitre est aussi incontesté qu'incontestable [1].

Rien ne permet de conjecturer qu'il ait existé, dans l'ancienne Eglise, une recension de l'évangile ne comprenant que vingt chapitres [2]. L'addition du *chapitre* 21 doit donc être antérieure au prototype de tous les manuscrits qui nous ont été conservés, et probablement aussi à l'édition de l'évangile.

L'examen de la langue ne permet pas, à lui

1. Dans l'antiquité, Théodore de Mopsweste est le premier qui ait reconnu dans le *ch.* 21 ce qu'il appelle des ἑτεροπροσωποίαι. Augustin (*Tractatus in Johannem*) semble avoir eu le sentiment d'un problème, mais il le résout dans le sens de l'authenticité (cf. Eberhardt, p. 8). Au xvii[e] siècle, Hugo Grotius (*Annot. in Evang. Johannis* dans H. Grotii *Operum theologicorum t. II, vol. I*, Amstelaedami, 1679, p. 571) voyait dans 20,30 la fin de l'évangile et disait : *Caput quod sequitur post mortem Johannis additum ab ecclesia ephesina, hoc maxime fine, ut ostenderetur impletum quid de longevitate ac non violenta morte Johannis dominus praedicerat.* Cependant Richard Simon (*Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, p. 152) défendait l'authenticité du *ch.* 21 en faisant remarquer le peu d'ordre que présente, en général, le récit johannique.

2. Irénée ne fait pas de citation du *ch.* 21, mais, dans ce que nous avons de son œuvre, il n'y a pas non plus de citation des *chapitres* 16-18. Les *Acta Petri* n'y font non plus aucune allusion. Ces faits ne suffisent pas pour justifier la conjecture de Hoekstra (*Th. Tidschr.*, 1867, p. 407 s.) et de Erbes (*Petrus nicht in Rom sondern in Jerusalem gestorben, Z. f. Kirchengesch.*, 1901, p. 165 s.) qui pensent que le quatrième évangile a été connu dans certains milieux sans le *ch.* 21.

seul, de déterminer s'il faut attribuer le *chapitre* 21 à la même main que le corps de l'évangile. On y rencontre certaines particularités du style johannique comme le verbe précédant le sujet (3. 4. 5. 7. 15), le verbe au pluriel quand il est suivi de plusieurs sujets au singulier, alors que, régulièrement, il devrait être au singulier (2. cf. 19,25), le mélange du présent et du parfait (4), l'emploi de ὃς comme troisième ou quatrième mot de la phrase (23 cf. 6,51 ; 7,31 ; 8,17, etc.)

Au point de vue du vocabulaire, il y a un certain nombre de termes et d'expressions qui se trouvent dans les vingt premiers chapitres et dans le *ch.* 21 et qui ne se rencontrent pas ailleurs dans le Nouveau Testament. Ce sont ἀνθρακία, διαζωννύμαι, δοξάζειν (en parlant de la mort), ἡ θαλάσση τῆς Τιβεριάδος, Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος, Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, λογός (dans le sens de renommée, bruit), Ναθαναὴλ, νῦν (dans le sens de tout récemment), ὀψάριον, Σίμων Ἰωάνου. A cette liste il faut ajouter l'expression μαθητὴς ὃν ἠγάπα Ἰησοῦς et la mention de deux disciples dont un seul est nommé (21,2. Cf. 1,35.40). Παιδία au figuré ne se trouve, en dehors des *Jn.*, 21,5 que dans la première épître johannique (2, 14. 18).

Quelques mots se rencontrent dans *Jn.*, 1-20, dans 21 et dans un seul autre livre du Nouveau

Testament mais pas dans les synoptiques. Ce sont : ἑλκύειν (*Actes*), ὁμοῦ (*Actes*) et σημαίνειν (*Actes. Apc.*).

L'expression Σίμων Πέτρος (sans un participe comme ἐπικαλουμένος ou λεγόμενος) qui se trouve 5 fois dans *Jean* 21 et 12 fois dans *Jn.*, 1-20, ne se trouve qu'une seule fois dans chacun des livres suivants : *Mt.*, *Mc.*, *Lc.*, *II Pi.*

Mais d'autre part, il y a dans le *ch.* 21 des mots qui ne se rencontrent pas dans le corps de l'évangile. Les uns se trouvent ailleurs dans le Nouveau Testament, ce sont : ἀδελφοί, αἰγιαλός, ἀποβαίνειν (dans le sens de débarquer), ἀριστᾶν, ἀρνίον, βόσκειν, γηράσκειν, γυμνός, δίκτυον, ἐκτείνειν, ἐξετάζειν, ἐπιστρέφειν, Ζεβεδαῖος, ζωννύναι, ἰσχύειν, ἰχθύς, νεώτερος, οἶμαι, πῆχυς, ποιμαίνειν, πρωία, σύρειν. Quelques mots ne se trouvent pas ailleurs dans le Nouveau Testament (ἁλιεύειν, ἐπενδύτης, προβατία, προσφάγιον).

Il faut aussi remarquer que la majeure partie des mots que l'on peut considérer comme caractéristiques de la pensée et de la langue du quatrième évangile manquent dans le *chapitre* 21.

Les observations d'ordre linguistique qui précèdent laissent une impression contradictoire. Elles peuvent s'accommoder aussi bien de l'hypothèse de la communauté que de celle de la diversité d'origine.

Dans la première hypothèse, la diversité de langue s'expliquerait par le fait que, dans le

chapitre 21, l'auteur exprime d'autres idées que dans les vingt premiers, et que la nature même de ce qu'il avait à y raconter lui imposait l'emploi d'un certain nombre de mots particuliers, et excluait celui des termes que l'on peut regarder comme spécifiquement johanniques. Dans l'hypothèse de la diversité d'origine, les similitudes constatées, tant au point de vue du vocabulaire qu'à celui du style, viendraient de ce que l'auteur de l'appendice a certainement eu le corps de l'évangile sous les yeux et doit, intentionnellement, en avoir imité la langue [1].

Les récits introduits par les mots μετὰ ταῦτα ne peuvent être considérés comme la suite directe des récits d'apparitions contenus au *chapitre* 20. De 20 à 21, la scène a changé, les disciples sont allés de Jérusalem en Galilée, sans que cela soit mentionné.

De plus, alors que trois récits d'apparitions ont été donnés au *chapitre* 20, celui par lequel s'ouvre le *chapitre* 21 est présenté comme la troisième manifestation de Jésus à ses disciples

1. Le problème est encore compliqué et peut-être rendu insoluble sur le terrain philologique par le fait qu'il y a, sans doute, dans le corps de l'évangile, comme nous essayerons de le montrer plus loin, des additions et des retouches de la main de l'auteur du *ch.* 21.

après sa résurrection (21,14)[1]. Ces observations, à elles seules, ne suffiraient pas pour nous obliger à attribuer au *chapitre* 21 une autre origine qu'au *chapitre* 20. Nous avons, en effet, constaté dans le corps de l'évangile des incohérences qui ne sont pas moins fortes que celles qu'il y a entre les *chapitres* 20 et 21. Cependant, ces remarques apportent une confirmation aux conclusions qu'impose la formule par laquelle se termine le *chapitre* 20.

II. — Les récits du chapitre 21

Il faut, pour chacun des récits du *chapitre* 21, rechercher dans quel intérêt il a été introduit ; il faut, ensuite, déterminer à quelle tradition il a été emprunté, ou quelle combinaison lui a donné naissance.

L'addition du *chapitre* 21 ne peut être suffisamment expliquée par le désir d'ajouter une

1. On ne peut résoudre cette difficulté en faisant remarquer que l'apparition à Marie-Madeleine n'est pas, au sens strict du mot, une apparition aux disciples. Ce qui importe, en effet, dans ces récits, c'est beaucoup plus le fait de l'apparition que la personne de ceux qui en bénéficient. On peut aussi se demander si un récit d'apparition était encore à sa place après la déclaration de Jésus à Thomas : « Parce que tu m'as vu, tu as cru. Heureux ceux qui ont cru sans voir » (20,29).

apparition à celles du *chapitre* 20, la conclusion (21,25) indiquant nettement que l'évangéliste n'a eu, à aucun degré, l'intention de donner une relation complète.

Le récit de l'apparition de Jésus au bord du lac, au cours de la pêche miraculeuse (21,1-14), ne répond pas au désir de mieux affirmer la résurrection de Jésus, celle-ci ayant été très nettement établie au *chapitre* 20. Quelques auteurs pensent que l'épisode est destiné à mettre en lumière le rôle du disciple bien-aimé et celui de Pierre. C'est le Bien-Aimé qui, le premier, aperçoit et reconnaît Jésus, mais c'est Pierre qui se précipite au-devant de lui [1] et c'est lui qui tire sur le rivage le filet qui symbolise l'Eglise et qui, malgré les 153 [2] gros poissons, ne

1. Les rôles respectifs de Pierre et du Bien-Aimé sont exactement les mêmes que dans l'épisode de la visite au sépulcre (20,3-9) où c'est le Bien-Aimé qui arrive le premier au sépulcre, mais où c'est Pierre qui y entre (cf. Schwartz, *Johannes und Kerinthos, Z. N. T. W., XV*, 1914, p. 217).

2. Il n'est pas douteux que le chiffre 153 soit symbolique, mais faut-il l'expliquer par le nombre des espèces de poissons (Jérôme, cf. Bauer, p. 186), par des spéculations sur les nombres reposant sur le fait que 153 est le nombre triangulaire de 17 ($1+2+3+\ldots\ldots+17=153$). Cf. E.-H. Colson, *Triangular numbers in the New Testament, Journ. of theol. St., XII, oct.* 1914, p. 67 s.; S. Hart, *Triangular numbers, Journ. of theol. St., XVII, oct.* 1915, p. 76 s. (les croyants soutenus par les sept esprits de Dieu observent les 10 commandements, Augustin,

se déchire pas [1]. Cette interprétation est recommandée par le fait qu'elle s'impose certainement pour d'autres parties du *chapitre* 21, en particulier pour le récit de l'entretien de Jésus avec Pierre, auquel l'histoire de l'apparition sert d'introduction.

Le récit de l'apparition de Jésus au bord du

Cf. Bauer, p. 186; ou bien 153 symbolise-t-il la Trinité [3 × 50 + 3 = 153] ? Origène, cf. Bauer, p. 186), ou bien faut-il en chercher le sens dans la somme de la valeur numérique des lettres de certains mots ? La diversité des explications proposées indique qu'il est prudent, comme le fait Schwartz (*Z. N. T. W., XV*, p. 217, n. 1), de ne pas essayer de deviner le sens symbolique de 153. Ce parti apparaît comme le plus sage quand on considère qu'un seul auteur, Linder (*Gesetz der Stoffteilung im Johannesevangelium*, *Z. f. wiss. Th.*, 1897, p. 447, 1899, p. 32 s.), n'a pas proposé, à lui seul, moins de trois interprétations (Prophète et roi, la Pâque, Grand Prêtre de Juda). D'autre part, Hilgenfeld (*Die Rätselzahl Joh.* 21,11 : 153, *Z. f. wiss. Th.*, 1898, p. 480) signale l'interprétation de Ahrendts (communauté de l'amour) et en propose lui-même une autre reposant sur le grec et non sur l'hébreu. ΝΑΘΑΝΑΗΛ Γ (troisième apparition, à Nathanaël). Pour d'autres interprétations du même ordre, voir Eberhardt, p. 42. Erbes (*Z. f. Kirchengesch.*, 1901, p. 10) a proposé d'expliquer le nombre 153 par le fait que 153 ans après la naissance du Christ, le conflit entre Polycarpe d'Ephèse et Anicet de Rome fut résolu sans rupture.

1. Erbes, *Der Apostel Johannes und der Jünger welcher an der Brust des Herrn lag*, *Z. f. Kirchengesch.*, 1912, p. 190 ; Schwartz, *Z. N. T. W., XV*, 1914, p. 217 ; Loisy, p. 519 ; Klöpper, *Das 21 Capitel des vierten Evangeliums*, *Z. f. wiss. Th.*, 1899, p. 356.

lac présente des traces très nettes d'incohérence. Au *verset* 5, Jésus aborde les disciples en leur demandant s'ils ont quelque chose à manger et, sur leur réponse négative, leur indique où ils doivent jeter le filet. Le miracle semble ainsi avoir pour but de procurer les éléments d'un repas, ce qui est confirmé par la parole de Jésus aux disciples : « Apportez des poissons que vous avez pris » (10). Cependant, quand les disciples avaient abordé, ils avaient trouvé « un feu allumé, des poissons dessus et du pain » (9), et c'est ce pain et ce poisson qui leur est distribué au *verset* 13. Au *verset* 7, le disciple que Jésus aime reconnaît le maître et avertit Pierre, au *verset* 12, les disciples reconnaissent à qui ils ont affaire, mais n'osent pas exprimer leur sentiment. Au *verset* 8, Pierre s'est jeté à l'eau pour arriver plus vite au rivage, les disciples qui sont dans la barque tirent le filet, puis ils abordent et il semble que ce soit pour achever la pêche. Au *verset* 11, c'est Pierre seul qui tire le filet. Au *verset* 7, Pierre se jette à l'eau non pas pour tirer plus facilement le filet, mais parce qu'il a vu Jésus et comme il commence par ceindre sa robe, il y a, dans son geste, une marque de respect et d'empressement ; au *verset* 11, cependant, il semble que si Pierre s'est jeté à l'eau, c'est pour tirer le filet. Au *verset* 5 et au *verset* 10,

Jésus paraît vouloir prendre un repas avec ses disciples, au *verset* 12, il leur dit : « Venez manger », au *verset* 13, on n'a plus affaire à un repas ordinaire, Jésus prend le pain et le rompt, c'est le rite de la fraction du pain.

Ces incohérences sont trop graves pour qu'on puisse suffisamment en rendre compte par des négligences de rédaction ou par des surcharges destinées à mettre en lumière le rôle joué par Pierre. On ne peut les expliquer que par la combinaison de deux récits [1]. L'un devait relater une pêche miraculeuse que les disciples faisaient sur les indications de leur maître, et qui était suivie d'un repas dont les éléments étaient fournis par le poisson qu'ils venaient de pêcher. Dans l'autre récit, Jésus ressuscité se faisait reconnaître à ses disciples en rompant le pain et en le leur distribuant. Cette scène ne devait pas être sans analogies avec l'histoire des disciples d'Emmaüs. Dans *Jean*, 21, aucun de ces deux récits n'apparaît dans son intégrité. La préoccupation particulière qui a donné nais-

1. Le caractère composite de 21,1-14 est reconnu par beaucoup d'auteurs, par exemple par Loisy (p. 515 s.), Spitta (p. 3 s.), Bauer (p. 187), Schmidt (*Zur Frage des ursprünglichen Markusschlusses*, *St. u. Kr.*, 1907, p. 499 s.), Voelter (*Die Entstehung des Glaubens an der Auferstehung Jesu*, Strassburg, 1910, p. 52).

sance à chacun d'eux n'est plus reconnaissable dans la combinaison actuelle qui doit donc être antérieure à l'introduction du morceau dans l'évangile [1].

Quelles peuvent être les origines de ces récits ? L'hypothèse de la dépendance à l'égard de la fin perdue de Marc est admise par beaucoup de critiques [2]. Elle doit être considérée comme possible [3], mais ne saurait éclairer l'origine du récit de *Jn.*, 21,1-14, puisqu'on ne peut faire

1. Cette constatation prouve que les morceaux introduits par l'auteur du *chapitre* 21, sans doute parce qu'il les considérait comme johanniques, n'étaient pas simples mais avaient déjà subi, de la part de la tradition, une profonde élaboration.

2. Rohrbach, *Der Schluss des Marcusevangeliums, der Vier-Evangelien-Kanon und die kleinasiatischen Presbyter*, Berlin, 1894 ; *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, Berlin, 1898 ; Harnack, *Chron.*, *I*, p. 696 s. *Beitr.*, *I*, p. 158, n. 2 ; Eberhardt, p. 81 ; Von Dobschütz, *Probleme des apostolischen Zeitalters*, Leipzig, 1904, p. 14 s. H. Schmidt, *St. u. Kr.*, 1907, p. 487 s.

3. Malgré l'argumentation de Horn (p. 94 s.). Cet auteur fait remarquer (p. 122) qu'au début du chapitre 21, les disciples paraissent encore tout à fait ignorants de la résurrection alors que, à la fin de Marc, au moment où ils devaient arriver en Galilée, ils avaient déjà reçu le message des femmes. Horn paraît oublier la manière dont les disciples d'Emmaüs s'expriment sur ce message (*Lc.*, 24,22 s.). Elle montre bien qu'il ne pouvait, à lui seul, créer la foi à la résurrection.

aucune conjecture précise sur le contenu de la fin de Marc[1].

Il y a, dans l'évangile de Luc, une scène dont le rapprochement avec *Jn.*, 21,1-14 s'impose : c'est le récit de la pêche miraculeuse (5,4-11)[2]. Des deux côtés, c'est Pierre qui joue le rôle principal ; il est accompagné d'autres personnages parmi lesquels figurent Jacques et Jean,

1. Quant à l'évangile de Pierre, il n'est certainement pas sans relation avec le récit de *Jn.*, 21,1-14 mais il serait vain de prétendre préciser la nature de la relation alors que, dans le fragment de l'évangile de Pierre qui nous est conservé, le récit de l'apparition est seulement amorcé.

2. La dépendance du récit de Jean par rapport à celui de Luc est admise par Brandt, *Die evangelische Geschichte*, p. 401 s., Klöpper, *Z. f. wiss. Th.*, 1899, p. 357., Wellhausen, *Lc.*, p. 14 s., etc. Au contraire, B. Weiss (p. 627) et Beyschlag (*Das Leben Jesu* [3], Halle a. S., 1893, *I*, p. 323) se prononcent pour celle de Luc par rapport à Jean, tandis que Wendt (*Das Johannesevangelium*, p. 229) pense que Luc et Jean dépendent l'un et l'autre d'une source commune. Harnack (*Beitr.*, *I*, p. 158, n. 2) a cru trouver une preuve du caractère secondaire de Luc dans la parole de Pierre « Seigneur, éloigne-toi de moi car je suis un pécheur » (5,8). Il voit dans ces mots une allusion au reniement, mais les paroles de Pierre expriment simplement le sentiment de terreur religieuse qui saisit l'homme devant les manifestations de la puissance divine. De plus, rien n'indique que Pierre ait eu le sentiment d'une déchéance. H.-J. Flowers (*The calling of Peter and the restoration of Peter*, *Anglican theological Review*, 1922, p. 235-239) croit qu'il y avait, primitivement, deux traditions indépendantes en relation l'une et l'autre avec une scène de pêche se rapportant l'une à la vocation, l'autre à la réhabilitation de Pierre.

les fils de Zébédée. Dans les deux récits Pierre a pêché toute la nuit sans rien prendre, lorsqu'il reçoit de Jésus l'ordre de jeter le filet. Quand le miracle se réalise, il est saisi d'une crainte respectueuse. Enfin, dernière analogie qui n'est pas la moins importante, la scène des deux côtés sert d'introduction à une mission que Jésus confie solennellement à Pierre, celle d'être pêcheur d'hommes dans Luc, de paître ses agneaux ou ses brebis dans Jean.

Les différences entre les deux récits sont peu importantes et facilement explicables. Luc dit que le filet se rompt, Jean note que, malgré le grand nombre de poissons, il ne se rompt pas. Il ajoute ainsi un nouveau trait miraculeux et surtout introduit dans son récit un détail qui a une portée symbolique[1].

L'appel adressé à Pierre se plaçait il, dans le récit primitif, au début du ministère de Jésus ou bien après sa résurrection ? Le fait que chez Luc le récit n'est pas contaminé par une autre tradition, tandis que chez Jean, il est mélangé au récit d'un repas au cours duquel Jésus ressuscité se fait, par la fraction du pain, recon-

1. Les deux récits paraissent indépendants l'un de l'autre pour la rédaction, mais on ne peut attacher une grande importance à ce fait puisque, dans *Jn.*, 21, le récit de la pêche miraculeuse est combiné à un autre récit.

naître par ses disciples, constitue, au moins, une présomption favorable à la priorité de la forme sous laquelle Luc a conservé le récit.

A l'appui de cette conclusion, Spitta[1] a fait remarquer que si le récit de la pêche miraculeuse se rapportait primitivement à la période galiléenne du ministère de Jésus, il conviendrait de le rapprocher des deux premiers récits de Jean relatifs à cette période, du miracle de Cana et de la guérison du fils de l'officier royal. Ce serait la troisième manifestation de la gloire du Christ. Autant, en effet, la notice de 21,14 : τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς [ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν] convient mal après ce qui est, en réalité, dans l'évangile tel que nous le lisons, la quatrième apparition de Jésus, autant elle serait à sa place à la suite des récits de la période galiléenne et s'harmoniserait avec les notices de 2,11 et de 4,54. De ce rapprochement Spitta conclut, avec infiniment de vraisemblance, que la place originale du récit de la pêche miraculeuse était au début du ministère galiléen[2].

1. Spitta, p. 3. Contre Spitta, Strachan. *Spitta on John 21*, *Expositor*, 1912, p. 560 s. ; Loofs (*Die Auferstehungsberichte und ihr Wert* (1897), [3] Tübingen, 1908, p. 35) avait reconnu, avant Spitta, que dans *Jn.*, 21,1-14 un récit de la période galiléenne était combiné à une histoire galiléenne.

2. L'opinion contraire est soutenue par H. Schmidt, *St. u. Kr.*, 1907, p. 504.

Quant au second récit, dont on trouve la trace dans *Jn.*, 21,1-14, il est plus difficile d'en définir le caractère. Nous avons déjà indiqué qu'il a certaines analogies avec l'épisode d'Emmaüs (*Lc.*, 24,13-35). Quelques critiques[1] ont été frappés des ressemblances qu'il présente aussi, sinon avec le récit actuel de la traversée du lac après la multiplication des pains (*Mc.*, 6,45-52. *Mt.*, 14,22-34), du moins avec ce qu'on pourrait considérer comme le fond premier de ce récit actuellement dénaturé par l'addition du trait miraculeux de Jésus marchant sur les eaux. Le contact est particulièrement frappant avec un détail donné par Matthieu seul, celui de Pierre quittant la barque pour se précipiter au devant de son maître[2]. L'analogie saute aux yeux ; on ne saurait, toutefois, reconnaître de dépendance directe entre les deux récits puisque l'un se rapporte à la fin de la période galiléenne, l'autre,

1. Wellhausen, p. 98 ; Loisy, p. 518 ; Vœlter, *Noch eine Erklärung von Mrk.* 6, 48 (*schluss*) « *Und er wollte an ihnen vorbeigehen* », *N. theol. Tijd.*, 1921, p. 33 ; Schwartz, *Noch einmal der Tod der Söhne Zebedaei*, *Z. N. T. W.*, *XI*, 1910, p. 96.

2. Il faut ajouter que dans *Mt.*, 14, Jésus reproche à Pierre son manque de foi, ce qui établirait un contact de plus entre son récit et celui de *Jean*, 21, si l'entretien de Jésus et de Pierre qui suit le récit de l'apparition au bord du lac contenait vraiment une allusion au reniement.

à celle des apparitions. De l'une des formes de l'épisode à l'autre, il y a eu, au moins, une très forte évolution de la tradition.

Après le repas qui termine l'épisode de la pêche miraculeuse, le narrateur introduit un entretien de Jésus avec Pierre [1]. Par trois fois, Jésus demande à Pierre s'il l'aime et, sur sa réponse affirmative, lui confie la mission de paître ses agneaux, puis lui prophétise son martyre et conclut par l'appel : « Toi, suis-moi » (15-19). On entend généralement [2] que cet épisode rapporte la réhabilitation de Pierre et son rétablissement dans la fonction apostolique dont il est censé être déchu à la suite de son reniement. Tel pourrait bien, en effet, avoir été le sens donné à l'épisode par l'auteur du *chapitre* 21. La remarque du narrateur sur l'affliction que cause à Pierre la triple question de Jésus s'expliquerait bien ainsi et on peut voir dans la forme donnée à la première question : « M'aimes-tu plus que ne font ceux-ci ? » (15)

1. Loisy (p. 522) pense qu'il se plaçait originairement avant le repas, au moment où Pierre vient de rejoindre Jésus.

2. C'est l'interprétation adoptée dans l'ancienne Eglise (cf. Eberhardt, p. 54) et pour laquelle se prononcent parmi les modernes entre autres : B. Weiss (p. 627 s.), Eberhardt (p. 55), Loisy (p. 522), Bauer (p. 187), Heitmüller (*Schr., IV*, p. 183), Zahn (p. 684 s.), Flowers (*Anglic. theol. Rev.*, 1922, p. 235 s.).

une allusion à la déclaration présomptueuse de l'apôtre « Quand même tous les autres se scandaliseraient, moi pas... Même s'il me fallait mourir avec toi, je ne t'abandonnerais pas » (*Mc.*, 14,29-31).

Mais était-ce bien là le sens primitif de l'épisode ? D'abord, une réhabilitation de Pierre était-elle nécessaire ? Il n'en est pas fait mention dans les synoptiques et cela n'empêche pas l'apôtre de jouer dans les récits d'apparitions, et, plus tard, dans la primitive Eglise, un rôle de premier plan. Si la tradition ancienne avait conservé un épisode ayant la valeur d'une réhabilitation de Pierre, ne l'aurait-elle pas indissolublement lié au souvenir du reniement ?

En ce qui concerne, en particulier, le récit du *chapitre* 21, on peut noter que la mention de la faute aurait été nécessaire. Les allusions que nous avons relevées ne sont pas assez nettes pour rappeler le reniement. Si l'endroit où est placé l'entretien ne s'y opposait pas, on verrait plutôt dans la triple question et dans la triple déclaration de Jésus à Pierre, un récit de sa vocation. Puisque l'épisode qui introduit l'entretien se plaçait originairement au début de la période galiléenne, ne doit on pas penser que l'entretien lui-même avait primitivement la même place ? La tradition, qui est à la base du

récit, doit être celle qu'a suivie Luc et qui rattache la vocation de Pierre à l'histoire d'une pêche miraculeuse. L'évangile de Jean ne raconte pas la vocation de Pierre. L'auteur du *chapitre* 21 peut avoir eu le sentiment que c'était là une lacune et il l'a comblée en introduisant le récit d'une mission confiée à Pierre par le Christ ressuscité. Il n'est peut-être pas sans intérêt de constater que la conception de l'apostolat impliquée dans son récit est très proche de la conception paulinienne, qui faisait de l'apostolat une mission confiée par le Christ glorifié à ceux qu'il chargeait de prêcher l'Evangile. Le sens de l'épisode apparaît ainsi clairement : il est la légitimation du rôle joué par Pierre dans l'Eglise.

Il paraît peu probable que, dans la source, la prophétie du martyre de Pierre (21,18-19) ait été rattachée au récit de la vocation. Spitta (p. 7) et Wellhausen (p. 99) ont justement noté que cette prophétie ne cadre pas avec ce qui la précède. Le temps où l'apôtre était jeune et se ceignait lui-même est présenté comme passé et cela au moment même où nous venons de le voir se ceindre pour se jeter dans la mer à la rencontre du Seigneur. La prophétie s'adresse à l'apôtre vieillissant. Le petit fragment 18-19[a] est une prophétie rédigée plus tard que la tradition utilisée au commencement du chapitre.

Elle a été insérée dans le récit de la vocation de Pierre. Primitivement, le *verset* 19 b « Suis-moi » devait se rattacher au *verset* 17 et constituer la conclusion de l'épisode.

Le *chapitre* 21 contient un dernier récit : Pierre, apercevant le disciple bien-aimé, interroge Jésus sur le sort qui lui est réservé, et Jésus lui répond : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je revienne, que t'importe ? Toi, suis-moi ». Le narrateur insiste sur les termes mêmes employés par Jésus et montre qu'ils ne justifient pas le bruit qui s'était répandu parmi les fidèles que ce disciple ne devait pas mourir (21,20-23).

Il n'y a peut-être pas, dans les quatre évangiles, de récit dont on aperçoive aussi nettement le motif. Il s'agissait de couper court à une légende, d'après laquelle Jésus aurait annoncé que le disciple bien-aimé ne devait pas mourir. Mais est-ce la légende relative au Bien-Aimé qui avait donné naissance à la parole de Jésus et qui était censée la justifier, ou bien la légende était-elle née d'une fausse interprétation de la parole de Jésus ? Il ne nous paraît pas possible de le décider.

Spitta (p. 10 s.) se prononce nettement pour la seconde hypothèse. Jésus, pense-t-il, avait appelé Pierre à le suivre et lui avait fait aban-

donner sa barque et ses filets. Pierre, en s'éloignant avec Jésus, aperçoit Jean et demande au maître pourquoi il n'a pas appelé aussi son compagnon. « Si je veux qu'il demeure (non en vie, mais là où il est) jusqu'à ce que je revienne (non pas à la parousie, mais après la tournée missionnaire que je vais accomplir avec toi), que t'importe ? Toi, suis-moi (c'est-à-dire viens maintenant avec moi, lui viendra plus tard) ». Jésus n'aurait ainsi fait aucune prophétie sur le sort lointain de Jean, il aurait seulement ajourné son appel.

Ce système si ingénieux se heurte à une grosse difficulté. Il suppose que le morceau 21,20-22 a été introduit d'une manière toute mécanique parce que, dans la source, il se trouvait à la suite des récits utilisés dans la première partie du chapitre. Mais, peut-on admettre qu'un récit dont l'intention est aussi transparente ait été introduit pour une autre raison que le désir de combattre une légende ? Peut-on, d'autre part, admettre qu'un homme assez mal informé pour avoir rapporté à la période qui a suivi la résurrection, des épisodes qui auraient eu leur place légitime au début du ministère galiléen de Jésus, ait été en état de fixer exactement les termes employés par Jésus au moment de la vocation de Pierre ? Ces deux considérations

sont également défavorables à l'historicité de l'épisode. Ce n'est pas un morceau de tradition déplacé, c'est un développement uniquement polémique dans lequel l'auteur combat une légende relative au Bien-Aimé en essayant d'en rattacher l'origine à une erreur commise sur le sens d'une parole de Jésus. Rien, dans tout ce morceau, n'implique le souvenir direct ou indirect de cette parole et des conditions dans lesquelles elle aurait été prononcée.

Il ne paraît pas possible d'admettre que ce soit l'auteur du *chapitre* 21 qui ait é abli un lien entre la légende qu'il voulait écarter et une parole de Jésus. Il n'aurait pas, en effet, donné à la tradition qu'il combattait l'appui d'une parole de Jésus même mal interprétée, si elle n'avait pas eu cet appui avant lui.

III. — La notice de 21,24-25

Le *chapitre* 21 se termine par une courte notice ainsi conçue : « (24) C'est ce disciple qui a rendu témoignage de ces choses et qui les a écrites et nous savons que son témoignage est véridique (Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν). (25) Jésus a fait beaucoup d'autres choses, si on les

mettait par écrit, je ne pense pas que le monde pourrait contenir les livres qu'on en ferait ».

Ce dernier verset manque dans la première main de ℵ mais, comme le témoignage des Pères est très net en sa faveur, ce fait paraît purement accidentel[1]. C'est une notice manifestement imitée de la conclusion du chapitre précédent et qui renchérit, non sans une exagération qui frise la puérilité et le mauvais goût, sur ce qui y était dit.

Le *verset* 24 pose un problème autrement délicat. Il parle de l'auteur de l'évangile d'une manière si objective qu'on hésite à l'attribuer directement à sa plume. On y rencontre une première personne du pluriel dont on ne voit pas qui elle désigne.

Et d'abord, à quoi se rapporte le témoignage, en d'autres termes, que désignent « ces choses » (ταῦτα) que le disciple bien-aimé atteste et qu'il a mises par écrit ? Trois solutions ont été envisagées : 1° « Ces choses » sont le contenu de l'évangile tout entier, c'est-à-dire aussi bien le *chapitre* 21 que les *chapitres* 1 à 20[2] ; 2° Ce sont les

1. Tischendorf l'omet. Blass le met entre crochets et l'imprime en petits caractères, non seulement à cause du témoignage de ℵ mais aussi pour des raisons de critique interne (p. LXIV).

2. C'est l'interprétation de la majorité des exégètes, notam-

récits du *chapitre* 21 [1] ; 3° Ce sont les récits des vingt premiers chapitres seulement [2]. Cette dernière hypothèse doit être écartée dès l'abord, puisque la notice n'est pas placée au commencement mais à la fin du *chapitre* 21. Si l'auteur avait voulu distinguer entre les vingt premiers chapitres et ce qu'il y ajoutait, il n'aurait pas rattaché ses récits à ceux des chapitres précédents comme s'ils poursuivaient simplement le fil de la narration. Pour la même raison aussi, il ne nous semble pas vraisemblable qu'il ait pensé seulement aux récits du dernier chapitre.

Quelques critiques, comme Horn (p. 76), ont pensé que la différence des temps employés à propos du témoignage (μαρτυρῶν au présent) et de la rédaction (γράψας à l'aoriste), ne permettait pas de mettre les deux faits sur le même plan, et qu'au moment de la rédaction de la notice, la composition de l'évangile, y compris l'appendice, appartenait au passé tandis que le témoignage était un fait contemporain, c'est-à-dire que l'au-

ment de Holtzmann-Bauer (p. 315), de Zahn (*Einl.*, *II*, p. 488 s.), de Eberhardt (p. 67), de J. Réville (p. 306), de Loisy (p. 528), de Horn (p. 21. 76).

1. K.-A. Meyer, dans B. Weiss, p. 633.

2. B. Weiss, p. 633 ; Klöpper, *Z. f. wiss. Th.*, 1899, p. 374 s.; pitta, p. 13.

teur de l'évangile était encore vivant. Cette interprétation prête à l'auteur une rigueur dans l'emploi des temps dont il n'est pas toujours fait preuve dans l'évangile. Mais ce n'est pas tout : il y a dans 19,35, à propos de l'épisode du coup de lance, une notice qui, à bien des égards, doit être rapprochée de 21,24 : « Celui qui l'a vu en a rendu témoignage » (ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν). Celui dont il est ici question est, comme dans 21,24, le disciple bien-aimé. Si son témoignage est donné comme contemporain dans 21,24, comment pourrait-il être, dans 19,35, un témoignage passé ? On peut ajouter que divers textes du quatrième évangile (5,32 ; 7, 7; 8,18) parlent au présent soit du témoignage que Dieu rend au Christ, soit du témoignage que le Christ porte contre les œuvres mauvaises du monde alors que, rigoureusement, ces témoignages appartiennent autant et peut-être plus au passé qu'au présent. Il serait, dans ces conditions, téméraire de trop insister sur le présent μαρτυρῶν et de l'interpréter autrement que nous ne le ferions dans une formule comme : « Xénophon, César ou Plutarque atteste que... ». Nous entendons donc que le témoignage du disciple bien-aimé n'est pas autre chose que le livre dont la rédaction lui est attribuée.

Qui parle au *verset* 24 ? La réponse à cette

question varie suivant qu'avec Eberhardt (p. 69) on donne à οἴδαμεν un sujet indéterminé comprenant à la fois l'éditeur et les lecteurs de l'évangile, ou bien qu'on sous-entend un sujet défini, les apôtres au nom desquels aurait écrit Jean suivant une tradition qui s'est fixée dans le Canon de Muratori [1], un groupe d'amis [2], les presbytres d'Ephèse [3], André et Philippe, qui seraient les deux anonymes de 21,2 [4]. Toutes ces hypothèses et celles qui pourraient être encore imaginées se heurtent à la même difficulté : ç'aurait été laisser beaucoup à deviner aux lecteurs de l'évangile que de ne pas leur indiquer quels étaient les personnages dont le témoignage était invoqué. Si les lecteurs connaissaient ceux de qui ils tenaient l'évangile, il était superflu d'invoquer leur garantie ; s'ils ne les connaissaient pas, le témoignage du *verset* 24 restait anonyme et sa valeur était, par là, singulière-

1. Hesse, *Das muratorische Fragment*, Giessen, 1873, p. 96 ; Chastand, *L'apôtre Jean et le quatrième évangile*, p. 101 s.

2. Holtzmann-Bauer, p. 315 ; Loisy, p. 528 ; Moffatt, *Introd.*, p. 567.

3. Godet, *III*, p. 699 ; B. Weiss, p. 634 ; Horn, p. 79 s. Heitmüller (p. 184) penche vers cette hypothèse.

4. Haussleiter, *Zwei apostolische Zeugen*, p. 49 s. Il indique (p. 42) qu'une hypothèse semblable avait été proposée avant lui par Joh. Gerhardt, J. Lightfoot et Hengstenberg.

ment diminuée. Nous préférons donc donner à οἴδαμεν un sujet indéterminé et voir, dans « nous savons », l'équivalent de « on sait ».

Le *verset* 24 peut-il être attribué à la même main que le reste du *chapitre* 21[1] ? Il semble, au premier abord, que ce soit une glose marginale, quelque chose comme une note d'éditeur qui aurait accidentellement pénétré dans le texte. N'est-il pas, en effet, impossible d'attribuer à une même main deux versets qui se suivent et dans lesquels l'auteur parle successivement au pluriel (οἴδαμεν) et au singulier (οἶμαι)[2] ? Cet argument tombe si l'on admet notre interprétation de οἴδαμεν. Au *verset* 24, le verbe est au pluriel parce que l'auteur rapporte le sentiment commun ; il emploie le singulier au *verset* 25, où il parle en son propre nom.

Le *verset* 24 se relie d'une manière très satisfaisante au verset qui précède et, si on le supprimait, la fin du développement relatif au

1. Le *v.* 24 est attribué à l'auteur du *ch.* 21 par B. Weiss (p. 620 s.), Klöpper (*Z. f. wiss. Th.*, 1899, p. 373 s.), J. Réville (p. 307). Il est attribué à une autre main par Eberhardt, p. 69), Calmes (p. 472). Horn (p. 80) pense que le *v.* 24 est d'une autre main, mais qu'il a été écrit avec l'approbation, peut-être même sur la suggestion de l'évangéliste.

2. L'auteur de la version syriaque du Sinaï semble avoir eu ce sentiment, c'est pour cela qu'il a supprimé οἶμαι au *v.* 25.

disciple bien-aimé aurait un caractère bien abrupt.

Une hypothèse permettrait peut-être de concilier les impressions contraires que produit le texte du *verset* 24. Elle consisterait à admettre que l'auteur de ce verset, celui que, pour plus de commodité, nous pouvons appeler l'éditeur de l'évangile, a ajouté les récits du *chapitre* 21, mais qu'il ne les a pas écrits, au sens strict du mot, puisqu'ils existaient avant lui. Son rôle se serait borné à les introduire dans l'évangile et il pourrait l'avoir fait parce qu'il leur attribuait la même origine qu'à l'évangile lui-même. La chose est assez aisément concevable puisque, comme nous l'avons vu, le récit fondamental du *chapitre* 21 paraît, par ses origines, apparenté à des récits utilisés dans la première partie de l'évangile. L'éditeur, en recueillant ce cycle de traditions, et en l'incorporant à l'évangile, a pu avoir le sentiment de l'enrichir d'éléments johanniques que l'auteur avait laissés de côté mais qu'il y avait intérêt à retenir parce qu'ils fournissaient une arme efficace pour combattre la légende relative au disciple bien-aimé. Il faudrait, dans cette hypothèse, attribuer entièrement à l'éditeur le *verset* 23 qui souligne le sens véritable de la réponse faite par Jésus à la question de Pierre sur le sort de l'autre disciple.

Le mot γράψας, au *verset* 24, ne doit pas être pris dans un sens trop rigoureux. Il ne faut pas en déduire que les récits de 21,1-22 étaient tout rédigés par écrit et que l'auteur s'est borné à les introduire sans y rien changer. Il suffit d'admettre que ces récits existaient, sous une forme ou sous une autre, et que l'éditeur n'a eu que le sentiment de recueillir des traditions qui remontaient au disciple bien-aimé, derrière lequel il s'effaçait.

Peut-être cette hypothèse explique-t-elle le caractère linguistique un peu particulier du *chapitre* 21. Les affinités très grandes qu'il a avec les vingt premiers chapitres tiennent à la parenté de son contenu avec l'évangile lui-même et au fait que l'éditeur s'est inspiré des vingt premiers chapitres en écrivant le vingt et unième. Ce qu'on peut observer de différences entre la langue et le style du *chapitre* 21 et ceux des vingt premiers chapitres, résulte de l'impossibilité où s'est trouvé l'éditeur d'entrer complètement dans la langue et dans le style de son modèle.

Il y a, sans doute, dans cette hypothèse, des éléments qui restent conjecturaux. Mais certains points essentiels nous paraissent établis. Le *chapitre* 21 constitue une addition faite à l'évangile pour souligner le rôle de Pierre et du disci-

ple bien-aimé et pour combattre une légende répandue dans l'Eglise sur le sort de ce dernier. En introduisant ces récits, l'éditeur n'a pas eu le sentiment d'incorporer à l'évangile des éléments étrangers à sa tradition. Enfin, il a attesté, non comme son sentiment personnel seulement, mais comme l'opinion commune du milieu dans lequel il vivait, que l'évangile était l'œuvre du disciple bien-aimé (STANTON, *III*, p. 146). Il se peut qu'en le faisant, il ait contribué à accréditer, sur l'origine de l'évangile, une tradition étrangère à la rédaction première du livre.

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

CHAPITRE IX

LE TÉMOIGNAGE DE L'ÉVANGILE SUR SON AUTEUR LE DISCIPLE BIEN-AIMÉ

I. — Le problème

Bien que le quatrième évangile se présente comme une œuvre anonyme, il contient certains passages qui paraissent fournir quelques indications sur son auteur. Ces passages sont de deux sortes. Dans le prologue, d'abord, l'auteur parle à la première personne. On remarque, en outre, que des personnages qui, dans les synoptiques, appartiennent au groupe le plus intime des amis de Jésus, il en est un, Jean, qui n'est pas nommé dans le quatrième évangile et qui n'est directement mentionné qu'une seule fois dans l'appendice où, avec son frère, il est désigné par la

périphrase : « les fils de Zébédée » (21,2). Par contre, un disciple, dont le nom n'est pas donné, bien qu'il semble être un personnage de premier plan, apparaît à plusieurs reprises. Ces deux faits suggèrent un rapprochement et une hypothèse. N'y aurait-il pas corrélation entre eux ? Le disciple anonyme du quatrième évangile ne serait-il pas l'apôtre Jean ou, du moins, n'a-t-il pas été identifié à lui par l'évangéliste ? La comparaison de certains passages, où figure l'anonyme avec les éléments parallèles de la tradition synoptique, confirme cette hypothèse ; mais on ne peut *ipso facto* l'étendre à tous les textes qui mettent en scène un disciple sans le nommer. Tous ne présentent pas le même caractère : dans les uns, l'anonymat est complet, tandis que dans les autres, il y a, au moins, une désignation indirecte par l'emploi du terme de disciple bien-aimé accompagné d'une allusion plus ou moins explicite au dernier repas.

II. — La première personne dans le prologue de l'évangile

« Le Logos est devenu chair, il a habité parmi nous, lit-on dans le prologue, et nous avons contemplé sa gloire » (1,14). Qui désigne ici la

première personne du pluriel[1] ? Pour Spitta (p. 45 s.), le prologue ne parlait pas primitivement du Logos mais des disciples de Jean-Baptiste au milieu desquels, dans le désert, Jésus avait dressé sa tente. La transposition serait bien hardie. Le style du morceau qui convient bien pour un résumé philosophique n'est pas naturel dans une relation historique. La question, d'ailleurs, n'a qu'un intérêt secondaire, puisqu'il s'agit de déterminer le sens de la phrase considérée dans le prologue actuel, et non dans la source que l'évangéliste pourrait avoir utilisée.

Deux interprétations sont possibles suivant qu'on entend le passage considéré comme un témoignage historique ou comme un témoignage religieux. Dans le premier cas, « nous » désignerait un ou des disciples témoins du ministère de Jésus ; dans le second, il se rapporterait à des chrétiens qui ont fait l'expérience des bénédictions que le Christ apporte à ceux qui croient en lui.

Une présomption favorable au second des

1. Schwartz (*I*, p. 367) considère le *v.* 14 comme interpolé parce que la première personne ne figure dans aucun autre passage. Cependant, l'évangéliste se met implicitement en scène quand, dans la conclusion de 20,31, il s'adresse à ses lecteurs. En dehors du prologue et de la conclusion, il n'avait aucune raison d'employer la première personne.

deux sens indiqués ressort du rapprochement qu'il paraît naturel de faire entre notre passage et 1,11-13. Les grâces visées dans ce passage sont certainement celles-là mêmes auxquelles il est fait allusion dans 1,16. Ce sont celles que les croyants reçoivent du Christ sans qu'il soit possible d'établir aucune différence entre les diverses générations chrétiennes. Le *verset* 16 ne vise pas nécessairement le point de vue d'un contemporain de Jésus ou d'un témoin de son ministère.

Mais il n'y a là qu'une présomption. On peut encore la renforcer par divers arguments. Dans un certain nombre de passages, θεᾶσθαι (ou θεωρεῖν qui en est l'équivalent) se rapporte à la vision matérielle et naturelle (1,32. 38 ; 4,35 ; 6,5 ; 11,45) ; mais dans d'autres, ce sens ne saurait être admis et il faut penser à une vision spirituelle et mystique. Tel est le cas de 14,19 où Jésus, parlant de sa mort, dit : « Le monde ne me verra plus, mais vous me verrez ».

Ces observations n'établissent cependant pas qu'il soit impossible d'entendre : « il a habité au milieu de nous » comme se rapportant à la présence de Jésus au milieu de ses disciples, et « nous avons contemplé sa gloire » comme une allusion aux miracles dont les apôtres avaient été les témoins.

De la phrase « nous avons contemplé sa gloire », certains exégètes[1] rapprochent la conclusion du récit du miracle de Cana : « il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui » (2,11). La gloire est, pour eux, l'ensemble des manifestations et des signes qui ont permis aux disciples de reconnaître, sous les apparences de l'humanité, la réalité divine de la personne de Jésus. L'auteur de 1,14 se donnerait comme un des témoins du ministère de Jésus ; il parlerait au nom de ceux qui en avaient été témoins avec lui. Il est vrai que plusieurs des exégètes qui acceptent cette interprétation, par exemple Holtzmann (p. 44) et Loisy (p. 105), donnent à « nous » le sens de « les chrétiens en général », sans distinguer entre ceux qui ont été directement témoins des miracles et les hommes des générations postérieures, qui ont reçu leur témoignage. Holtzmann, après Grill[2], invoque, à l'appui de cette interprétation, le passage

1. Zahn, *Einl.*, *II*, p. 469 ; *Comm.*, p. 79 ; Wrede, p. 2 ; Johannes Weiss, *Aufgaben*, p. 38 ; D. Vœlter, *Jesus am Oelberg*, *N. theol. Tijdschr.*, 1915, p. 16 s.; Stanton, *III*, p. 141. Leipoldt, *Johannesevangelium und Gnosis*, *Neut. St.*, p. 141. croit que l'emploi de l'aoriste impose cette interprétation.

2. J. Grill, *Untersuchungen*, p. 101 ; Holtzmann-Bauer, p. 44. Loisy (p. 105) pense que l'évangéliste se donne comme témoin oculaire mais que le « nous » comprend aussi les chrétiens des diverses générations.

Lc., 1,1 où, dans l'expression « les choses qui ont été accomplies parmi nous », « nous » ne peut représenter que les hommes de la seconde génération chrétienne à qui les événements de l'histoire évangélique ont été transmis par ceux qui en avaient été les témoins [1].

Mais, même ainsi amendée, l'interprétation de Zahn présente un point faible, c'est qu'elle suppose que le terme de gloire a partout, dans l'évangile, et notamment dans 1,14, le même sens que dans 2,11, c'est-à-dire désigne la manifestation, sous les apparences de l'humanité, du caractère surnaturel de la personne de Jésus. C'est là négliger ce fait souvent observé, mais trop souvent oublié par les exégètes, que la terminologie johannique est loin d'être parfaitement homogène.

On peut reconnaître, pour s'en tenir à l'essentiel, quatre acceptions bien distinctes du terme de gloire :

1° La gloire est un attribut de Dieu (11,40) ;

2° La gloire est un hommage rendu à Dieu, c'est-à-dire la manifestation ou la proclamation,

1. G.-P. Wetter (*Charis, Ein Beitrag zur Geschichte des aeltesten Christentums*, Leipzig, 1913, p. 153) entend que le « nous » de 1,14 comprend à la fois tous les chrétiens et même les incrédules qui ont été les témoins du ministère de Jésus. L'extension ainsi donnée au « nous » paraît excessive.

soit par Dieu, soit par le Christ, soit par les hommes, d'un attribut divin (7,18 ; 11,4 ; 12,28 ; 13,31 ; 14,13 ; 15,8 ; 17,1.4 ; 21,19) ;

3° La gloire est un attribut du Christ pendant son ministère terrestre (2,11) ;

4° La gloire est un attribut que le Christ possédait avant son incarnation et qui lui sera rendu au terme de son ministère (7,39 ; 8,54 ; 11,4 ; 12,16.23 ; 13,31.32 ; 16,14 ; 17,1.5.10).

Pour le passage 1,14, c'est entre les deux derniers sens qu'il y a à choisir. La gloire n'est, d'une manière certaine, un attribut du Christ pendant son ministère terrestre que dans 2,11. En accomplissant le miracle de Cana, Jésus fait agir, et, par là, laisse transparaître quelque chose de la toute-puissance divine dissimulée sous les apparences de l'humanité. Mais ce n'est pas une pleine révélation (ἀποκάλυψις), ce n'est qu'une manifestation (φανέρωσις) de la gloire divine. Les disciples ont pu en deviner quelque chose, ils ne l'ont pas contemplée dans sa plénitude. Or, c'est une pleine contemplation, et non une vision passagère et fugitive, que suppose le terme de ἐθεασάμεθα employé dans 1,14.

Dans la prière sacerdotale, le Christ dit à Dieu : « Glorifie-moi de la gloire que j'avais avant que le monde ne fût » (17,5). Il y a ici deux idées également importantes : la première

est que cette gloire appartenait au Christ préexistant, la seconde est qu'il est nécessaire qu'elle soit rendue au Christ postexistant. C'est donc que, pour s'incarner, le Christ s'en est dépouillé. Les disciples n'ont donc pu la contempler pleinement, même au moment des miracles.

La glorification n'est pas moins importante pour les croyants que pour le Christ lui-même. Par l'intermédiaire du Paraclet, il communique aux fidèles les richesses dont il reprend possession dans le ciel. « Il me glorifiera, dit Jésus, parce qu'il prendra de ce qui est à moi et vous l'annoncera » (16,14). De cette déclaration, il convient de rapprocher l'explication donnée par l'évangéliste à propos des sources d'eau vive promises par Jésus. « Il disait cela de l'Esprit que ceux qui croyaient en lui devaient recevoir. L'Esprit, en effet, n'était pas encore parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (7,39). Ainsi, les contemporains de Jésus, même ses disciples, ne pouvaient contempler une gloire dont il s'était dépouillé mais, par contre, ceux qui, dans la suite, croient en lui et reçoivent l'Esprit qui le glorifie, sont à même de la contempler. Il en résulte que dans le passage 1,14, où l'évangéliste célèbre les dons du Logos, il n'apporte pas un témoignage historique mais

un témoignage religieux. L'évangile ne se donne pas — par le prologue tout au moins — pour l'œuvre d'un témoin du ministère de Jésus, mais pour celle d'un croyant qui, dans la contemplation mystique créée par l'Esprit, a vu la gloire du Christ [1].

III. — Le disciple anonyme

1° *La vocation des premiers disciples* (1,35-42). — Après que Jean-Baptiste a montré, en Jésus, l'agneau de Dieu, deux de ses disciples le quittent pour suivre Jésus. L'un d'eux est André. Il va trouver son frère, Simon-Pierre, et l'amène à Jésus. Dans le récit synoptique, les premiers disciples appelés sont : Pierre, André, Jacques et Jean (*Mc.*, 1,16-20). Il n'est pas téméraire de penser que le compagnon d'André, dans le récit du quatrième évangile, doit être Jacques ou Jean et, plus probablement, Jean [2].

Aucun détail du récit ne rend l'anonymat

1. J. Réville, p. 101 ; Heitmüller, p. 45 ; Bousset, *Kur. Chr.*, p. 169.

2. Zahn, *Einl.*, *II*, p. 470. *Comm.*, p. 130 s. Si l'on admettait pour 1,41 la leçon πρῶτος, le second des deux disciples aurait eu aussi un frère dans le groupe des apôtres. Il ne pourrait alors être que Jacques ou Jean. Mais la leçon primitive paraît être πρῶτ Voir p. 202, n. 1.

nécessaire. Cet anonymat, cependant, ne frappe pas comme une anomalie puisque ce n'est qu'à propos d'un second épisode, qui vient se greffer sur le premier, que l'autre disciple, André, est nommé.

2° *Le reniement de Pierre* (18,15-18.25-27). — Le récit du reniement de Pierre est mêlé, par le quatrième évangile, à celui de la comparution de Jésus devant le grand-prêtre. Simon-Pierre et un autre disciple suivent de loin Jésus qui vient d'être arrêté. Cet autre disciple, connaissant le grand-prêtre [1], entre dans la cour. Il en sort ensuite pour parler à la portière et faire entrer Pierre qui, sur une question à lui posée, déclare qu'il n'est pas un disciple ; Pierre se joint aux serviteurs qui ont allumé du feu et se chauffent (15-18). Le récit est interrompu en cet endroit par l'interrogatoire que le grand-prêtre fait subir à Jésus, il reprend au *verset* 25 par la répétition, presque textuelle, du membre de phrase après lequel il avait été interrompu. Pierre répond négativement aux serviteurs qui lui demandent s'il n'est pas un disciple. Il répète son reniement quand un parent du serviteur blessé renouvelle la même question (25-27).

1. C'est ce sens, et non celui de parent que le mot γνωστὸς a dans les LXX (*IV Rois*, 10, 11. *Ps.*, 30, 12 ; 54,14 ; 88,9. 19) et surtout dans *Lc.*, 2,44 ; 23,49.

Ce récit doit être rapproché de celui qu'on trouve dans l'évangile de Marc (14,54.66-72). Pierre, qui suit Jésus de loin, entre dans la cour du grand-prêtre et s'assied près du feu pour se chauffer avec les serviteurs (54). Ici, comme dans le quatrième évangile, le récit est interrompu par la comparution de Jésus devant le grand-prêtre (55-65) avant laquelle aucun reniement n'a été rapporté. Pierre se trouve dans la cour et se chauffe quand une servante lui dit : « Toi aussi tu étais avec Jésus le Nazaréen ». Pierre le nie, puis il s'en va dehors, dans l'avant-cour, où, la servante insistant, il répète sa négation. Il y a, ici, une certaine obscurité : la raison du déplacement de Pierre n'est pas expliquée et il n'est pas indiqué comment, ayant changé de place, il se trouve toujours en présence des mêmes personnages. Un peu plus tard, les gens qui sont là disent à Pierre qu'il est galiléen. Une troisième fois, il renie son maître (66-72).

Ce récit est composé des mêmes éléments que celui de Jean, triple reniement et changement de lieu, mais l'enchaînement en est très défectueux. On a l'impression que le narrateur sait qu'une des scènes de reniement a eu lieu à l'entrée de la cour et les autres ailleurs, mais qu'il ne se rend pas compte de la marche des événements. Tout est, au contraire, lié d'une

manière organique, simple et naturelle dans le récit du quatrième évangile. On est ainsi porté à y voir la forme originale d'une tradition qui ne serait parvenue à Marc que mutilée et presque méconnaissable [1]. Le quatrième évangile, en effet, a trop peu de souci de la cohérence et de l'enchaînement de ses récits pour qu'on puisse supposer, comme l'a admis Vœlter (*Jesus am Oelberg, N. Theol. Tijdschr.*, 1915, p. 16 s.), qu'il ait inventé la disposition qui lui est propre afin de faire disparaître les obscurités du récit de Marc.

La personnalité du disciple anonyme ne présente, ici, aucun trait qui puisse rendre son historicité suspecte. Bien plus, l'idée d'un disciple de Jésus familier de la maison du grand-prêtre contredit nettement la conception un peu schématique et abstraite que l'évangéliste se fait de l'opposition du judaïsme contre Jésus : on ne peut donc y voir sa création.

La tradition doit avoir eu une certaine précision pour avoir pu conserver le souvenir des conditions dans lesquelles Pierre avait renié son maître et des circonstances dans lesquelles il avait pu entrer dans la cour du grand-prêtre.

1. Maurice Goguel, *Passion*, p. 82. La supériorité du récit johannique est admise par Joh. Weiss, *Das aelteste Evangelium*, Gœttingen, 1903, p. 306 s.

Comment, cela étant, pourrait-elle n'avoir pas conservé le nom du disciple qui l'y avait fait entrer ? L'anonymat ne semble pas pouvoir être expliqué autrement que par l'hypothèse de la suppression d'un nom propre qui se trouvait dans la source. Mais pourquoi l'anonymat a-t-il paru nécessaire ? Si le fait qu'un disciple de Jésus était un familier du grand-prêtre avait paru scandaleux, n'aurait-il pas été complètement supprimé ? L'anonymat ne peut être expliqué que par des raisons d'ordre général, sur lesquelles nous aurons à revenir, et non par des raisons inhérentes au récit particulier où il semble anormal.

3° *Le disciple anonyme et Pierre au sépulcre* (20,2-10)[1]. — Marie-Madeleine étant venue au sépulcre, le matin du troisième jour, et ayant trouvé la pierre ôtée, vient avertir Pierre et l'autre disciple. Ils accourent. Mais l'autre disciple, allant plus vite que Pierre, arrive le premier au sépulcre ; toutefois, il n'y pénètre pas.

1. Nous joignons cette péricope à celles où l'anonymat est complet, bien que le disciple soit désigné par les mots τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς (20,2), parce qu'il n'y a pas l'expression habituelle ὃν ἠγάπα et qu'il n'est pas fait allusion au dernier repas et, aussi, parce que la désignation comporte deux termes (l'autre disciple, celui que Jésus aimait) dont chacun se suffit ; ce qui paraît indiquer que l'un d'eux vient en surcharge.

Pierre, arrivé à son tour, y entre. L'anonyme l'y suit, il voit et il croit. Les disciples s'en retournent alors.

La suture entre l'épisode des deux disciples et l'histoire de Marie-Madeleine n'est pas satisfaisante. Alors que Marie-Madeleine est venue seule au sépulcre, elle dit aux disciples : « On a enlevé le Seigneur du sépulcre et *nous ne savons* où on l'a mis » (2) [1]. La liaison avec ce qui suit n'est pas meilleure. Il n'est pas dit ce que fait Marie-Madeleine après avoir prévenu les disciples ; or, au *verset* 11, elle est de nouveau au sépulcre et sa présence est mentionnée en des termes qui pourraient faire supposer qu'elle ne s'en est pas éloignée : « Mais Marie se tenait hors du sépulcre et pleurait ». Toute la scène relative aux disciples se déroule comme si elle n'était pas là et ils s'éloignent sans lui parler, ce qui n'est pas naturel. Deux morceaux d'origine et de caractère différents sont ici juxtaposés. L'histoire de Pierre et de l'anonyme est un épisode intercalé dans l'histoire de l'apparition à Marie-Madeleine dont la marche n'est cependant aucunement affectée par cette intercalation (Schwartz, p. 348).

1. Ceci trahit l'influence d'un récit, comme celui de Marc, où plusieurs femmes viennent au sépulcre.

Si le récit relatif à Marie-Madeleine se suffit pleinement à lui-même et ne fait que gagner à être séparé de l'épisode des disciples, on n'en peut dire autant de cet épisode lui-même, Pierre et l'anonyme ne venant au sépulcre que sur l'intervention de Marie-Madeleine. A quelle préoccupation répond le récit qui s'est greffé sur la tradition relative à Marie-Madeleine ? Il ne semble pas avoir de conclusion, car si l'autre disciple « voit et croit » et s'il est ainsi le premier chez qui naisse la foi à la résurrection, il ne dit rien à Pierre de la conviction qui s'est imposée à lui et la remarque par laquelle se termine l'épisode : « Ils n'avaient pas encore compris qu'il fallait qu'il ressuscitât des morts » (9), incline à penser que Pierre ne partage pas la foi de son compagnon. L'introduction de cet épisode pourrait avoir été suggérée par le désir de faire d'un apôtre le premier représentant de la foi à la résurrection. Ce désir cependant n'aurait pas été en état de contrebalancer la tradition qui attribuait ce rôle aux femmes et, particulièrement, à Marie-Madeleine. Tout cela ne fait que confirmer le caractère nettement secondaire de l'épisode.

Il n'y a, dans le texte de ce récit, rien qui fournisse une indication sur la personnalité de l'anonyme. Il paraît seulement probable qu'il

faut le chercher dans le cercle des intimes de Jésus. Le fait qu'il est introduit par le terme « l'autre » et non « un autre » indique qu'il doit, selon toute vraisemblance, être identifié à celui qui apparaît dans l'histoire du reniement de Pierre.

Notons, enfin, qu'il n'y a rien dans l'épisode pris en lui même, pas plus que dans les deux précédents qui explique l'anonymat du personnage ou qui indique quelque relation entre lui et l'auteur de l'évangile.

Le fait que l'identification de l'anonyme à Jean paraît être, dans le récit de la vocation des premiers disciples, une conjecture au moins extrêmement plausible, autorise-t-il à étendre la même conclusion au récit du reniement de Pierre et à celui de la visite au tombeau vide ? On ne saurait, pour répondre affirmativement à cette question, s'appuyer sur le fait que l'auteur ne peut guère avoir eu l'intention d'introduire plusieurs personnages anonymes dans son récit. Le personnage non nommé ne joue aucun rôle actif dans l'histoire de la vocation, il pouvait donc parfaitement ne pas être personnellement désigné. Une autre indication, indirecte il est vrai, mais nettement favorable à l'identification, résulte du fait que la tradition — telle qu'on la trouve, par exemple, dans la majeure

partie des récits du commencement du livre des Actes — a étroitement associé Pierre et Jean. Cette tradition, toutefois, ne saurait être regardée comme une preuve absolue que, dans le quatrième évangile aussi, le compagnon de Pierre ne puisse être que l'apôtre Jean. Elle n'est pas de nature à contrebalancer la difficulté que soulève l'identification, à savoir qu'un familier du grand-prêtre doit avoir été judéen ou jérusalémite plutôt que galiléen.

IV. — Le disciple que Jésus aimait

1° *L'annonce de la trahison* (13,21-30). — Au cours du dernier repas, Jésus ayant annoncé qu'un des siens le trahirait est, à l'instigation de Pierre, interrogé par un personnage que le texte introduit en ces termes : « Un de ses disciples était couché sur le sein de Jésus. C'était celui que Jésus aimait » (23). Jésus lui donne, comme signe de reconnaissance, le morceau trempé qu'il tend à Judas. Le fait qu'il est dit : « celui que Jésus aimait » et non pas « Jésus l'aimait » prouve qu'il s'agit d'un personnage

1. Bacon, p. 301 s.

déterminé, connu des lecteurs et que l'auteur se borne à indiquer discrètement [1].

Il est nécessaire de confronter le récit johannique avec les récits synoptiques parallèles (Maurice Goguel, *Passion*, p. 57 s.). Dans *Jean*, 13,28-30, on trouve juxtaposés, mais non combinés, deux récits de l'annonce de la trahison. Dans 13,18-20, Jésus parle de la réalisation de la parole du *Psaume* 41, *v.* 10 : « Celui qui mange mon pain a levé le talon contre moi ». Puis, comme si rien encore n'avait annoncé la trahison d'un disciple, le narrateur continue son récit sur un ton particulièrement solennel, en des termes qui paraissent bien marquer l'introduction d'un élément nouveau : « Disant cela, Jésus fut troublé dans son esprit, il rendit témoignage et dit : En vérité, en vérité, je vous le dis, l'un de vous me trahira ». C'est alors qu'il est interrogé par l'anonyme (13,21-30). La substance de cette seconde annonce de la trahison paraît venir des synoptiques. D'après Marc (14,18-21), Jésus ayant annoncé qu'un de ses

1. Le fait qu'il intervient ici pour révéler non une vérité supérieure mais un détail de fait, constitue une objection très grave à la théorie de ceux qui, comme par exemple Jean Réville (p. 317), Loisy (p. 395), E.-F. Scott (*The beloved Disciple in the fourth Gospel, The Interpreter*, 1910, p. 362-370), pensent qu'il s'agit d'un personnage symbolique, « du parfait gnostique du disciple idéal ».

commensaux le trahirait, répond à la question que lui posent ses disciples : « C'est celui qui met la main avec moi dans le plat ». Comme la personnalité du traître reste ignorée, la parole de Jésus n'est qu'une répétition de sa déclaration initiale. Ce n'est pas une allusion à un geste précis accompli au moment même par l'un des disciples.

L'interprétation réaliste de l'annonce de la trahison par un familier a fait placer cette parole dans le cadre d'un repas, en présence du traître. Mais il est difficile de penser que Judas ait assisté au dernier repas. On le voit arriver au jardin des Oliviers à la tête de ceux qui viennent arrêter Jésus, alors que son départ de la chambre haute n'a pas été raconté et qu'on ne voit pas à quel moment il pourrait être placé.

Dans le récit de Matthieu (26,21-25), l'expression : « celui qui met la main avec moi dans le plat » paraît prise dans son sens matériel et faire allusion à un geste accompli par Judas au moment où Jésus parle. Mais Judas se serait bien gardé de se trahir lui-même, et si la parole de Jésus avait eu la valeur d'une désignation précise, Matthieu n'aurait pas eu besoin d'ajouter à la fin de l'épisode un dialogue entre Judas qui demande : « Sera-ce moi, Rabbi ? » et Jésus qui lui répond : « Tu l'as dit » (26,25).

La tradition primitive ne connaissait donc que l'annonce de la trahison, mais pas la désignation du traître.

Le récit johannique, avec ses deux éléments juxtaposés mais non fondus, est une ingénieuse combinaison de la tradition primitive représentée encore par Marc et Luc avec la tradition plus jeune représentée par Matthieu ; la première ne comportant pas, la seconde comportant une désignation personnelle de celui qui devait trahir Jésus. D'après Jean, il y a bien désignation du traître, mais seulement dans un *a parte*, en sorte que les disciples, à l'exception du Bien-Aimé, et peut-être de Pierre, ignorent de qui il s'agit. Le caractère artificiel de cette combinaison empêche de voir, dans l'épisode où intervient le Bien-Aimé, autre chose qu'un développement secondaire (Bacon, p. 311 s.).

2° *Jésus confie sa mère au disciple bien-aimé* (19,26-27). — Après que Jésus a été crucifié et que les soldats se sont partagé ses vêtements, Jésus confie sa mère au disciple bien-aimé qui, dès cette heure, la prend dans sa maison.

Cet épisode n'a pas de place dans le cadre du récit synoptique (Bacon, p. 317). Il est formellement exclu par la fuite des disciples que la tendance manifeste de la tradition à glorifier les

apôtres n'aurait pas permis d'imaginer et qui n'a été retenue que parce qu'elle était solidement fixée dans la tradition. Il faut ajouter que la présence de familiers de Jésus au pied même de la croix est bien invraisemblable. Enfin, au début du livre des Actes (1,14), Marie ne paraît pas abandonnée aux soins d'un étranger ; elle semble vivre à Jérusalem avec ses fils.

Quelle est l'origine de la tradition recueillie dans le quatrième évangile ? Est-elle née de l'intérêt que l'on portait à la mère de Jésus et à l'apôtre Jean dissimulé sous le voile transparent du disciple bien-aimé ? Ou bien, résulte-t-elle d'une double confusion entre Marie, mère de Jésus et Marie, mère de Jean-Marc, qui paraît avoir joué un rôle important dans l'Eglise de Jérusalem, et entre l'apôtre Jean et le jérusalémite Jean-Marc ? Ou encore, l'épisode a-t-il une portée symbolique et, bien que l'explication sans doute soit un peu subtile, signifie-t-il que Jésus confie la synagogue représentée par sa mère à l'Eglise que symbolise son disciple ? Entre toutes ces explications, et d'autres encore, on peut hésiter, mais le point essentiel est bien net. L'épisode qui nous occupe ne peut pas être historique.

3° *Le coup de lance* (19,34-35). — Cet épisode occupe une place à part parmi tous ceux où il est question du Bien-Aimé. Le témoignage de ce disciple y est, en effet, directement invoqué. L'évangéliste raconte que, pour hâter la fin du supplice à cause de la proximité de la fête, les Juifs obtiennent que les jambes des suppliciés soient brisées. Quand les soldats chargés d'exécuter cette mesure arrivent à Jésus, ils constatent qu'il est déjà mort. Pour en avoir la certitude, ils lui percent le côté d'un coup de lance. De la blessure sort du sang et de l'eau. Après avoir rapporté ces faits, l'évangéliste ajoute : « Celui qui a vu cela en a rendu témoignage (ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν). Son témoignage est véridique. Celui-là (ἐκεῖνος) sait qu'il dit vrai afin que vous aussi vous croyiez »[1].

On ne peut complètement expliquer cet épisode par le désir d'établir contre les docètes la

1. Le *verset* 35 manque dans le manuscrit e de la *vetus itala* et dans le ms. *fuld.* de la Vulgate. De plus, Cyrille de Jérusalem paraît l'avoir lu après le *v.* 37. Pour ces raisons, Blass (p. LIII s. ; *Ueber Ev. Joh.*, 19,35, *St. u. Kr.*, 1902, p. 128 s., cf. Blass-Debrunner, § 291, 6) en suspecte l'authenticité ; mais, quand on lit ce qu'il en écrit, on a nettement l'impression qu'il est fortement influencé par les difficultés que ce verset oppose à l'attribution de l'évangile à l'apôtre Jean. Ce qu'il a d'obscur et d'un peu étrange explique suffisamment qu'il ait été supprimé dans les mss. e et *fuld.*

pleine réalité de la mort de Jésus. Le témoignage du centenier, tel que le rapporte Marc (15,49), est, en effet, plus décisif puisqu'il n'émane pas d'un ami de Jésus mais d'un païen.

On a voulu donner du détail de l'eau et du sang jaillis du côté de Jésus une interprétation physiologique en l'expliquant par une pleurésie que Jésus aurait contractée pendant la nuit de son arrestation et à laquelle il aurait été prédisposé par un tempérament tuberculeux[1]. Mais l'évangéliste parle de sang et d'eau et non d'une humeur plus ou moins sanguinolente, comme le liquide qu'une perforation du côté ferait couler de la plèvre d'un pleurétique.

Il est difficile, en lisant ce texte dont l'évangéliste souligne si solennellement l'importance, de ne pas penser au sang de Jésus qu'il faut boire pour avoir la vie (6,55-56), aux fleuves d'eau vive qui jailliront des croyants après la glorification du Christ (7,37 s.) et à l'eau du baptême. Un rapprochement particulièrement

1. L'explication pathologique est admise par des médecins comme Legué (*Médecins et empoisonneurs au* XVII^e *siècle*, Paris, 1895, p. 25), Binet-Sanglé (*La Folie de Jésus, I* ², Paris, 1909, p. 268 s.) et par des exégètes comme B. Weiss (p. 600 s.), Zahn (p. 654), Wabnitz (*La passion, la mort et la résurrection de Jésus*, Montauban, 1904, p. 359 s.), K. Bornhaüser (*Zeiten und Stunden in der Leidens-und Auferstehungsgeschichte*, Gütersloh, 1921, p. 40).

frappant s'impose avec *I Jn.*, 5, 6 où il est dit que Jésus-Christ est venu avec le sang et avec l'eau et où il est souligné comme spécialement important qu'il n'est pas venu seulement avec l'eau, mais avec l'eau et avec le sang. L'ancienne Eglise ne s'y est pas trompée. Dans l'eau et le sang jaillis du côté de Jésus, elle a vu le symbole des deux moyens de purification, de l'eau du baptême et du sang de l'eucharistie[1]. C'est donc une idée dogmatique et non un détail historique que cet épisode exprime (Wrede, p. 64).

Cette conclusion n'oblige pas à attribuer à l'évangéliste la fraude pieuse qui consisterait à avoir invoqué un témoignage historique à l'appui d'un trait symbolique imaginé par lui. Celui qui a écrit la phrase sur le témoin peut s'être, de bonne foi, mépris sur le caractère de la tradition à laquelle il empruntait ce détail. Il a invoqué, pour l'appuyer, l'autorité du témoin parce que c'était un élément d'une tradition que l'on croyait venir de lui.

L'épisode du coup de lance n'a donc pas un caractère historique. C'est une tradition dont l'histoire, avant son entrée dans l'évangile sous

1. On trouvera les textes dans lesquels apparaît cette interprétation dans les divers commentaires, par exemple Bauer, p. 176.

la forme où nous la lisons, a pu être longue et complexe.

L'ἑωρακώς dont le témoignage est invoqué ne peut être qu'un témoin oculaire. L'idée d'un témoin mystique, d'une contemplation toute idéale, serait, ici, hors de propos. Il ne peut s'agir que d'un personnage qui a assisté au supplice de Jésus et, comme rien dans les termes employés ne permet de supposer que le témoin ait été indifférent ou hostile, ce doit être un ami de Jésus. L'épisode de la mère de Jésus et du disciple relaté quelques versets plus haut suppose la présence du Bien-Aimé au pied de la croix ; il ne paraît pas douteux que ce soit lui qui soit désigné par le terme d'ἑωρακώς. Ainsi est établie une étroite solidarité entre les trois épisodes de l'histoire de la passion où figure le Bien-Aimé.

Ceci posé, qui est l'ἐκεῖνος ? On a pensé que ce pourrait être ou Dieu ou le Christ invoqués ici comme juges des consciences et garants des témoignages[1]. Mais si l'auteur avait eu cette idée, pourquoi ne l'aurait-il pas exprimée en termes plus clairs ? Le terme d'ἐκεῖνος trahit une préoccupation de modestie. Il s'agit d'un person-

1. Dechent, *Zur Auslegung der Stelle Joh.*, 19,35, *St. u. Kr.*, 1899, p. 448 s., cf. *Wer hat das vierte Evangelium verfasst ? St. u. Kr.*, 1911, p. 446 s.; Abbott, art. *Gospels, E. B., II*, col. 1809; Zahn, p. 658 s. ; Haussleiter, *Zwei apost. Zeugen*, p. 26.28.

nage trop humble pour vouloir ou pour pouvoir être nommé. Il ne peut faire l'objet que d'une discrète indication. Une semblable formule qui se comprend pour un homme ne conviendrait ni pour Dieu, ni pour le Christ.

Certains exégètes ont pensé que l'ἐωρακὼς et l'ἐκεῖνος étaient un seul et même personnage, mais on aperçoit mal quel pourrait être, dans ce cas, le sens de la phrase considérée, ni ce que les mots « il sait lui-même qu'il dit la vérité » ajouteraient à « son témoignage est véridique ». Si, au contraire, l'ἐκεῖνος est différent de l'ἐωρακὼς, la phrase ajoute quelque chose et quelque chose d'essentiel [1]. Non seulement le témoin est véri-

1. L'identification a été faite par Baur, *Krit. Unters.*, p. 378 s. ; Holtzmann-Bauer, p. 297 ; Wendt, *Das Johannesevangelium*, p. 193 ; Loisy, p. 890 (avec plus d'hésitation [2], p. 493). Le côté grammatical de la question a été discuté par G.-E. Steitz, *Ueber den Gebrauch des Pronomen* ἐκεῖνος *im vierten Evangelium zur Entscheidung über die streitige Stelle*, 19,35, *St. u. Kr.*, 1859, p. 497-506 ; *Der classische und der johanneische Gebrauch von* ἐκεῖνος, *St. u. Kr.*, 1861, p. 267-310 ; et par Alex. Buttmann, *Ueber den Gebrauch des Pronomen* ἐκεῖνος *im vierten Evangelium*, *St. u. Kr.*, 1860, p. 505-516 ; *Einige Worte der Erwiderung an Herrn Dr Steitz*, *Z. f. wiss. Th.*, 1862, p. 204-216. Le premier pense que ἐκεῖνος ne peut désigner que l'évangéliste, le second estime que cette interprétation n'est pas la seule possible. Par contre, Holtzmann-Bauer (p. 298), Jean Réville (p. 313) et un grand nombre d'interprètes pensent que l'évangéliste invoque un autre témoignage que le sien.

dique, mais un autre, l'ἐκεῖνος, se porte garant de sa véracité. Si le terme d'ἐκεῖνος est obscur pour nous, il ne devait pas l'être pour les premiers lecteurs. Une autorité ne vaut que si ceux auprès de qui on l'invoque la connaissent. Les lecteurs primitifs savaient sous quel patronage se présentait l'évangile, qui était celui qu'en langage moderne nous appellerions son éditeur. C'est probablement celui qui a ajouté le vingt et unième chapitre dans lequel il a recueilli des traditions qui lui paraissaient avoir la même origine que celles qui constituaient le corps même du livre.

Nous avons signalé déjà l'analogie très frappante qu'il y a entre 19,35 et 21,24 où l'auteur de l'appendice atteste, comme un fait de notoriété publique, la véracité du témoignage du disciple anonyme. Le quatrième évangile a donc été transmis par un éditeur qui y a, pour le moins, ajouté la note de 19,35 (Bacon, p. 309) et le *chapitre* 21. Nous aurons à rechercher, plus loin, s'il s'est borné à cela.

Les trois épisodes du récit de la passion où figure le disciple anonyme se rapportent au même personnage. Ils sont tous les trois dénués de valeur historique. Le problème qui se pose n'est pas de savoir qui est réellement le disciple bien-aimé, mais qui le rédacteur des épisodes s'est représenté qu'il était.

Plusieurs auteurs pensent que c'est le type idéal du disciple, le parfait gnostique, celui qui, penché sur le sein du maître, a, mieux que tout autre, sondé le mystère de l'Evangile. Bacon (p. 301 s., 320), a fait remarquer à l'appui de cette interprétation, que les épisodes relatifs au Bien-Aimé mettent en lumière diverses idées telles que celles de la nécessité et de l'importance de la mort de Jésus, de la réalité de la résurrection fondée sur une évidence intérieure et spirituelle et que ces idées sont au centre de la pensée paulinienne. Cette interprétation du sens profond des épisodes peut être exacte, il n'en reste pas moins qu'il serait peu naturel qu'un témoin idéal fût invoqué à l'appui, non pas de ces idées, mais de faits historiques qui les traduisent [1].

Le rédacteur pourrait, à la rigueur, avoir prêté à la figure du disciple bien-aimé des traits idéaux dont il serait concevable que certains aient été empruntés à la personnalité de l'apôtre Paul, il n'en reste pas moins qu'il s'est représenté le Bien-Aimé comme un personnage réel, il faut ajouter : comme un personnage déterminé. Les termes employés le supposent connu des lecteurs et l'allusion à la place qu'il occupait

1. Après beaucoup d'autres, Stanton (*III*, p. 134 s.) a, récemment, soutenu la réalité du personnage du Bien-Aimé et son identité avec l'apôtre Jean.

au cours du dernier repas s'oppose à ce qu'on puisse admettre qu'il ait été, pour le narrateur, un personnage dont l'existence était seulement déduite de son témoignage.

Mais, de ce que le terme de « disciple bien-aimé » était le pseudonyme transparent derrière lequel se dissimulait probablement une personnalité connue aussi bien de l'évangéliste que de ses lecteurs, il ne résulte pas que nous soyons en état de percer cet anonymat.

Si nous nous en tenons aux trois épisodes de l'histoire de la passion qu'un lien étroit unit entre eux, nous pouvons déterminer quelques traits qui caractérisent assez précisément sa physionomie.

Sa présence au dernier repas est la preuve qu'il appartenait au cercle des intimes de Jésus. Faut-il aller jusqu'à voir en lui l'un des Douze ? Il le semblerait s'il fallait s'en tenir à la tradition synoptique sur le dernier repas. Mais cette tradition mérite-t-elle qu'on s'y fie entièrement alors qu'elle suppose, contre toute vraisemblance, la présence de Judas au dernier repas ? La tradition johannique, moins précise, ne parle que des siens (ἴδιοι 13,1) et des disciples (μαθηταὶ 13,5) et l'on peut se demander si la conception d'un cercle rigide de douze apôtres n'appartient pas à une époque postérieure à celle de l'histoire

évangélique et si, par conséquent, il n'est pas possible que d'autres que les Douze et notamment des disciples jérusalémites de Jésus aient assisté au dernier repas.

C'est une conclusion que paraît imposer la tradition johannique, car la physionomie du Bien-Aimé comprend quelques traits qui ne conviennent pas pour un galiléen. C'est, par exemple, un familier du grand-prêtre [1], et il possède une maison à Jérusalem.

La désignation « que Jésus aimait » suppose aux relations de Jésus avec ce disciple quelque chose de particulier. On ne peut donc pas reconnaître le disciple dans l'un des deux personnages qui apparaissent dans l'histoire évangélique et dont il est dit seulement que Jésus les aima, sans que rien n'indique que cet amour leur ait assigné une place à part. L'un est Lazare (*Jn.*, 11,3.5) et l'autre l'homme riche (*Mc.*, 10,21). Swete [2] observe justement qu'il

1. Stanton (*III*, p. 143) résout cette difficulté en supposant que l'anonyme qui introduit Pierre chez le grand-prêtre est différent de celui qui l'accompagne au sépulcre. Le parallélisme que l'évangéliste a établi entre ces deux récits rend bien difficile de penser qu'il ait différencié les deux personnages.

2. *The disciple whom Jesus loved, Journ of theol. St., XVII, July* 1916, p. 373 s. Nous ne connaissons que les titres des études de Zickendraht (*Ist Lazarus der Lieblungsjünger im*

serait bien étonnant que le quatrième évangéliste ait pu mentionner Lazare sans faire aucune allusion au miracle dont il avait été l'objet. Il croit que le Bien-Aimé pourrait être l'homme riche qui, après avoir repoussé l'appel de Jésus, y aurait finalement répondu ; mais il serait bien étrange que la tradition évangélique ait parlé du refus d'abord opposé à Jésus sans ajouter que l'homme l'avait ensuite suivi, surtout s'il avait occupé une place éminente parmi les disciples.

Le théologien hollandais Voelter[1] a pensé à Jean-Marc et supposé qu'on l'aurait, de bonne heure, confondu, lui, dont la mère se nommait Marie, avec l'apôtre Jean à qui l'on croyait que la vierge Marie avait été confiée. Jean-Marc était le cousin de Barnabas (*Col.*, 4,10) qui, d'après *Actes* 4,36, était lévite. Il pourrait donc, lui aussi, avoir été lévite, ce qui expliquerait l'origine de la tradition consignée dans le prologue monarchien du second évangile (*sacerdotium in Israhel*

vierten Evangelium ? *Schweiz. Theol. Zeitschr.*, 1915, p. 49-54, et de H. Rigg (*Was Lazarus « the beloved disciple » ? Expository Times*, 1922, *XXXIII*, p. 232-234).

1. Voelter, *De mater dolorosa en de discipel dien Jezus lief had*, *Theol. Tijdschr.*, 1906, p. 29-43. *Mater dolorosa und der Lieblingsjünger des Johannesevangeliums*, Strassburg, 1907 ; *Jesus am Oelberg*, *Nieuw Theol. Tijdschr.*, 1915, p. 19 s.

agens secundum carnem levita)[1]. A ce titre, il aurait pu être un familier de la maison du grand-prêtre et avoir été en état d'y faire entrer Pierre. Il serait aussi concevable qu'il ait possédé une maison à Jérusalem et, s'il était à un degré quelconque derrière le quatrième évangile, on pourrait expliquer par là l'importance particulière que paraissent y avoir les récits jérusalémites. Cette combinaison soulève une très grave difficulté. Si Jean-Marc avait été mêlé à une partie aussi importante de l'histoire évangélique que la période jérusalémite, telle qu'elle est racontée dans le quatrième évangile, on ne comprendrait pas que la plus ancienne tradition ait attaché le nom de Marc à un autre évangile que le quatrième et qu'elle l'ait présenté comme n'ayant pas assisté aux événements qu'il racontait. D'autre part, il n'y a pas de place dans la tradition synoptique pour le rôle que la théorie de Voelter prête à Marc. On en trouverait, tout au plus, une faible trace dans le détail relatif au jeune homme qui s'enfuit nu ; mais ce détail est trop minime et d'une interprétation trop conjecturale pour pouvoir servir de base à une

1. Si Jean-Marc se trouvait ainsi derrière le quatrième évangile, on pourrait lui rapporter la tradition conservée par Polycrate d'Ephèse, du moins son fond premier, car on ne peut pas, en tout cas, faire de Jean-Marc un grand-prêtre.

identification précise. On en a nettement l'impression quand on envisage une théorie comme, par exemple, celle de Erbes[1] qui ne reconnaît dans le Bien-Aimé ni l'apôtre Jean, ni Jean-Marc, mais un troisième Jean. Celui-ci aurait habité au Mont des Oliviers, à proximité de l'endroit où Jésus fut arrêté. La légèreté du costume qu'il porte dans l'épisode dont il est le héros en serait la preuve : c'est celui d'un homme réveillé subitement et qui sort sans prendre la peine de se vêtir complètement. L'expression « qui avait reposé sur le sein de Jésus » aurait été interprétée à tort comme se rapportant à la place occupée par ce disciple au cours du dernier repas. Elle aurait visé originairement tout autre chose. Si le disciple fut un instant arrêté alors que les autres, même Pierre qui avait esquissé un geste de protestation, n'étaient pas inquiétés, c'est qu'il s'était jeté sur Jésus au moment où on voulait l'emmener. La combinaison est ingénieuse, mais l'interprétation donnée de l'expression « qui avait reposé sur le sein de Jésus » demande une telle dose d'imagination que l'adopter c'est

1. Erbes, *Der Apostel Johannes und der Jünger welcher an der Brust des Herrn lag*, *Z. f. Kirchengesch.*, 1912, p. 159-239, cf. *Der Jünger welchen Jesus lieb hatte*, *ibid.*, 1916 (Nous ne connaissons que le titre de cette dernière étude).

quitter le terrain de l'histoire pour celui du roman.

Aucune des identifications proposées pour la personne du Bien-Aimé ne peut donc être retenue. On ne peut, nous l'avons vu, considérer cependant comme impossible que le narrateur des épisodes où il figure ait reconnu en lui l'apôtre Jean ; toutefois cette identification ne peut lui être attribuée avec certitude.

V. — L'anonyme du chapitre 21

Le disciple que Jésus aimait est nommé dans la récit de l'apparition au bord du lac, dans le *verset* 7 du *chapitre* 21. On ne peut l'identifier à aucun de ceux dont les noms sont donnés au *verset* 2. Ce doit être un de ceux qui sont simplement désignés, un des fils de Zébédée ou un des deux autres. Un personnage qui, pour l'évangéliste, était aussi important que le Bien-Aimé, peut difficilement avoir été seulement impliqué dans la formule générale : « deux autres disciples ». Ce doit donc être un des fils de Zébédée. Puisque la légende se répandit que ce disciple ne devait pas mourir, il ne peut avoir été Jacques, dont le martyre date de 43/44 et ne fut pas oublié. Ce ne peut être que Jean qui,

sans doute, fut martyrisé en même temps que son frère, mais dont la mort fut rapidement oubliée quand se forma la légende éphésienne.

La légende sur le disciple qui ne mourra pas ne doit pas être née dans le milieu où s'est formé le quatrième évangile ; elle comprend comme élément essentiel l'idée du retour imminent du Christ, idée étrangère à la pensée johannique qui tend à la remplacer par celle de son retour spirituel par l'action du Paraclet.

La légende de l'immortalité de Jean pourrait, dans une certaine mesure, devoir son origine à une parole de Jésus, comme celle qui est conservée par Marc (9,1) ; mais il faudrait encore expliquer pourquoi la parole de Jésus, qui ne visait personne en particulier, a été appliquée à Jean. On pourrait imaginer que ce fut parce qu'il aurait été le dernier survivant du cercle apostolique. Mais si un apôtre était ainsi directement derrière le quatrième évangile, on ne comprendrait pas comment des épisodes dont l'historicité est, pour le moins, fort suspecte, ont pu être rapportés à son témoignage.

La difficulté ne serait guère moindre si la légende était née après une disparition mystérieuse qui pouvait faire penser que le disciple s'était retiré dans quelque retraite inaccessible.

Quelle que soit l'interprétation de la légende

du Bien-Aimé que l'on adopte, il n'est pas possible d'admettre que l'apôtre Jean, identifié à ce disciple, ait rédigé les épisodes de l'histoire de la passion où il figure et ajouté le *chapitre* 21.

Tout est, au contraire, plus facile à comprendre si, au moment de la rédaction ou, au moins, de l'édition de l'évangile, le Bien-Aimé, après avoir été une personnalité historique, n'était plus conçu que comme une figure plus ou moins idéale. Une légende aurait pu, dans ces conditions, se former à son sujet et on aurait pu introduire sur l'autorité de ce personnage des traditions dénuées de valeur historique.

VI. — L'origine et le caractère de la tradition sur le disciple Bien-Aimé

Les épisodes qui mettent en scène le disciple anonyme peuvent être, nous l'avons vu, répartis en deux groupes. Le premier (vocation, reniement de Pierre, visite au sépulcre) est formé de ceux où l'anonymat ne peut s'expliquer que par des causes extérieures aux récits eux-mêmes et où le disciple qui figure à côté de Pierre paraît être l'apôtre Jean. Ce qu'il y a d'étrange et de peu naturel dans la manière dont il est désigné,

peut faire penser qu'il était directement nommé dans la forme originale de ces récits.

Les épisodes où figure le Bien-Aimé (désignation du traître, remise de la mère de Jésus au Bien-Aimé, le coup de lance) sont des éléments secondaires de l'histoire de la passion, ils sont dénués de valeur historique et doivent être considérés comme des créations de la tradition — créations toutes inconscientes sans doute et dont l'introduction dans l'évangile ne suppose aucune fraude, pieuse ou autre. Pour s'expliquer à lui-même et pour permettre à ses lecteurs de comprendre comment ces épisodes avaient pu rester ignorés de la tradition la plus ancienne, l'évangéliste a dû imaginer que c'étaient des souvenirs personnels pieusement conservés par un témoin, intime ami de Jésus, qui avait été particulièrement bien placé pour les recueillir. Il n'est pas impossible de concevoir comment on a pu être amené à identifier ce témoin d'élection à l'apôtre Jean. On a pu y être conduit par une tradition qui faisait de lui le dernier survivant du cercle apostolique, celui qui, par conséquent, avait pu conserver jusqu'à un moment où les autres témoins avaient disparu, des souvenirs qui n'avaient pas été incorporés à la plus ancienne rédaction de l'histoire évangélique. Ce serait ainsi par conjecture qu'on aurait iden-

tifié à l'apôtre Jean l'anonyme dont le témoignage devait légitimer un enrichissement de la tradition. Cette identification a dû naturellement réagir sur les récits de l'évangile où l'apôtre Jean figurait déjà. On n'a pas dû comprendre pourquoi l'apôtre était tantôt nommé, tantôt seulement désigné d'une manière un peu mystérieuse mais que l'on pouvait juger transparente. Pour faire disparaître cette anomalie, on a dû effacer son nom de la première série d'épisodes et le remplacer par des périphrases qui donnent à certains éléments du récit une allure si peu naturelle.

L'identification de l'anonyme avec Jean ne présente donc pas le même caractère dans toutes les parties de l'évangile. Dans certains récits, la désignation « l'autre disciple », « un autre disciple » a simplement remplacé le nom de Jean. Dans d'autres (les épisodes de l'histoire de la passion), le premier narrateur ne s'était pas soucié d'identifier son héros mais il lui avait suffi d'indiquer qu'il avait été en état de rapporter des incidents qui avaient échappé à d'autres témoins ou qu'ils avaient négligé de relater. Enfin, l'éditeur de l'évangile, ajoutant les récits du *chapitre* 21, a cru reconnaître Jean dans le disciple bien-aimé et il lui a rapporté la légende sur l'apôtre qui ne devait pas mourir.

On a cru parfois pouvoir reconnaître, dans le cycle des traditions relatives au Bien-Aimé, une pointe polémique dirigée contre Pierre et contre la forme du christianisme qui se réclamait de lui[1]. Si le titre même de Bien-Aimé affirme les droits d'un christianisme qui représente, au moins, une nuance un peu différente de celle du christianisme pétrinien ou romain, il n'y a cependant là rien qui conteste, à un degré quelconque, les droits des Eglises qui se réclamaient de Pierre.

Les récits de l'annonce de la trahison, de la visite au sépulcre, de l'apparition au bord du lac de Tibériade[2] montrent les deux apôtres associés mais nullement en concurrence l'un avec l'autre. Si c'est l'anonyme qui arrive d'abord au sépulcre, c'est Pierre qui y entre le premier. Si l'anonyme précède Pierre sur le terrain de la foi et de l'intuition religieuse, c'est Pierre qui est le premier dans le domaine de l'action. S'il y avait, dans le quatrième évangile, un plaidoyer en faveur de l'anonyme, il tendrait seulement à montrer que si celui-ci n'est pas mort martyr, c'est que telle n'a pas été la volonté

1. Wrede, p. 35 s. ; Vœlter, *N. Theol. Tijdschr.*, 1915, p. 17-19.

2. Nous ne parlons pas ici de l'épisode du reniement de Pierre, puisque celui-ci faisait partie de la tradition synoptique et n'a pas été introduit par l'auteur de l'évangile de Jean.

de Dieu. S'il y a une intention dans ces récits, elle ne vise pas à rabaisser Pierre mais à empêcher que l'anonyme soit rabaissé par rapport à lui.

La notice de 19,35 qui invoque le témoignage du Bien-Aimé à l'appui de l'épisode du coup de lance, mentionne un autre personnage — ce ne peut être que l'évangéliste ou l'éditeur — qui se porte garant de la véracité du disciple anonyme. Le même personnage figure encore dans 21,24 ; mais là, il ne garantit pas seulement que le Bien-Aimé a attesté les faits qui viennent d'être rapportés, il ajoute qu'il les a écrits. Le point de vue de l'éditeur sur l'origine de l'évangile n'est donc pas exactement identique à celui de l'évangile lui-même. Alors que celui-ci se donnait comme écrit par un autre que le Bien-Aimé, mais comme ayant utilisé, en certains endroits au moins, son témoignage, le rédacteur du *chapitre* 21 a fait de l'évangile tout entier l'œuvre du Bien-Aimé. Le but de l'addition du *chapitre* 21 a donc pu être, sinon exclusivement du moins accessoirement, d'accréditer sur l'origine de l'évangile une tradition qui était étrangère à l'auteur des vingt premiers chapitres (Erbes, *Z. f. Kirchengesch.*, 1912, p. 188).

CHAPITRE X

LA COMPOSITION DE L'ÉVANGILE

La composition du quatrième évangile pose deux questions qu'il y a intérêt à bien distinguer l'une de l'autre.

La première est celle-ci : comment a-t-il reçu la forme sous laquelle nous le connaissons ? S'il est sorti tel quel de la plume de son auteur, quelle méthode celui-ci a-t-il employée pour le rédiger ? Si, au contraire, plusieurs auteurs ou rédacteurs y ont successivement travaillé, quel est l'apport de chacun d'eux et comment peut-on se représenter les étapes par lesquelles l'évangile a passé ? C'est le problème de la composition proprement dite.

La seconde question est la suivante : quelles sont les sources (documents écrits ou traditions orales) dont l'auteur ou les rédacteurs successifs ont disposé, quel est leur caractère, quel emploi

en a-t-il été fait ? Est-il possible — et en quelle mesure — de les reconstituer [1] ?

Nous avons conclu l'esquisse de l'histoire du problème johannique en indiquant comment se pose et suivant quelle méthode il convient de traiter le problème de la composition de l'évangile (p. 78 s.). Ce problème résulte du fait que l'évangile, tel que nous le lisons, a passé par les mains d'un éditeur qui y a ajouté le *chapitre* 21 et, au minimum, la note qui atteste la véracité du témoin qui a rapporté l'épisode du coup de lance (19,35). Il y aura à examiner si son intervention s'est bornée à cela.

I. — Les gloses de rédacteurs postérieurs[2]

Schwartz (*IV*, p. 532 s.) et Wellhausen (p. 7 s.) ont cru reconnaître une glose rédactionnelle dans les *versets* 6 à 8 du prologue qui, au milieu

1. Nous avons donné, dans notre *ch.* 1 (p. 55 s.), quelques indications sur les discussions dont le problème de la composition a été l'objet. Nous ne croyons pas nécessaire, dans l'intérêt de la clarté, de nous astreindre à discuter ici toutes les opinions émises sur cette question. Nous ne viserons que les principales.

2. Nous ne revenons pas ici sur les additions secondaires qui ne se trouvent que dans une partie des manuscrits. Là-dessus, voir pp. 236 s.

d'un développement sur le Logos, introduisent d'une manière très abrupte, une notice sur Jean-Baptiste. Une allusion au précurseur, pensent-ils, serait à sa place après la mention de l'incarnation, elle détonne là où nous la lisons. Mais il peut y avoir un contraste voulu et comme un balancement entre la métaphysique et l'histoire. Le rejet de la lumière par les ténèbres (*v.* 5) oriente la pensée vers l'idée du ministère du Christ et peut être considéré comme introduisant une allusion au rôle de Jean-Baptiste. Le lien logique que nous avons reconnu entre les *versets* 1-5 et 9 (voir p. 183, n. 1) n'implique pas nécessairement que le *verset* 9 ait dû originairement suivre les *versets* 1-5. La notion du Logos domine si manifestement tout le morceau que le terme même n'a pas besoin d'être répété au moment où le développement théologique est repris après la parenthèse historique des *versets* 6-8. Nous ne sommes donc pas en droit de les regarder comme un élément littérairement secondaire du prologue.

Il n'en est pas de même de la seconde allusion à Jean-Baptiste qui se rencontre dans la même partie de l'évangile au *verset* 15. C'est la reproduction presque littérale du témoignage du précurseur rapporté dans 1,30. Il rompt la liaison logique et même grammaticale entre les

versets 14 et 16. Les mots ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος..., qui ouvrent ce dernier verset, doivent nécessairement être rapportés à quelque chose et ne peuvent l'être qu'à l'affirmation centrale du *verset* 14. Ils font donc considérer le *verset* 15 comme une interpolation[1].

Il faut, pensons-nous, souscrire à l'opinion de Wellhausen (p. 26) qui considère comme secondaires les *versets* 5,28-29. Il est dit, aux *versets* 26-27, que Jésus a reçu du Père le pouvoir d'opérer une séparation entre ceux qui, croyant à sa prédication, obtiennent la vie et ceux qui, la repoussant, sont voués à la mort. Les *versets* 24-26 montrent que ce pouvoir s'exerce aussi bien sur les morts que sur les vivants. C'est à ceux-ci que s'applique le *verset* 25 : « Les morts entendront sa voix et ceux qui l'auront entendue vivront ». Dans ce verset, le mot entendre n'a pas les deux fois le même sens. Dans le

1. C'est ce qu'admettent entre autres Blass (qui met ce verset entre crochets, cf. p. XIV s.), Wellhausen (p. 8), Bacon (p. 477 s.), Wendt (*Schichten*, p. 27), Moffatt (*Introd.*, p. 552), D. Voelter (*Grundlage und Ueberarbeitungen im Evangelium des Johannes*, *Theol. Tijdschr.*, 1910, p. 449). Schwartz (*I*, p. 367, n. 1) tente de relier le *verset* 15 au *verset* 14 en voyant dans le « nous » les disciples de Jean-Baptiste, ce qui ne va pas sans de graves difficultés. Moins satisfaisante encore est la transposition proposée par D.-H. Müller (*Das Johannesevangelium im Lichte den Strophentheorie*, Wien, 1909, p. 2), qui veut rejeter les *versets* 15-16 après les *versets* 17-18.

second cas, il signifie « accepter », « être persuadé ». L'auteur conçoit donc que, dans des conditions qu'il ne précise pas, les morts seront mis à même d'entendre la prédication du Fils de l'Homme et que leur sort sera fixé par l'accueil qu'ils lui auront fait. C'est une conception très différente qu'on rencontre aux *versets* 28-29, où il est dit que les morts sortiront de leurs sépulcres à la voix du Fils de l'Homme et qu'ils ressusciteront pour la vie ou pour la condamnation, suivant le bien ou le mal qu'ils auront fait. Le Fils de l'Homme des *versets* 28-29 est un juge, ce n'est pas un Sauveur. Ces versets sont un fragment de tradition eschatologique peut-être fort ancienne qui n'a rien de spécifiquement chrétien. Il a été introduit pour corriger l'eschatologie toute spirituelle du quatrième évangile en la rapprochant de l'eschatologie commune de l'Eglise [1].

II. — Le rôle de l'éditeur

Pour la rédaction du *chapitre* 21, l'éditeur a utilisé une tradition relatant une scène de pêche miraculeuse suivie d'un appel adressé par Jésus

1. Sur 7,25-30. Voir p. 421 s.

à Pierre. Il a combiné ce récit avec celui d'une scène où Jésus ressuscité se faisait reconnaître de ses disciples en rompant le pain avec eux. Il en a fait ainsi un récit d'apparition ; la vocation de Pierre est devenue sa réhabilitation ou plutôt une mission que le Christ lui confie pour la fondation et la direction de l'Eglise.

Il y a, dans le corps de l'évangile, deux récits présentés comme les deux premières manifestations de Jésus qui ont la même origine que la forme primitive de l'épisode de la pêche miraculeuse donnée comme la troisième. Un des éléments de la source que nous pouvons appeler galiléenne ayant été introduit dans l'évangile par l'éditeur, ne conviendrait-il pas d'attribuer la même origine aux deux premiers, c'est-à-dire au miracle de Cana et à la guérison du fils de l'officier royal de Capernaum ? Pour qu'on puisse admettre cette hypothèse, il faudrait que l'éditeur ait connu les trois épisodes galiléens encore groupés. Ce serait alors lui qui aurait consciemment transformé l'histoire de la pêche miraculeuse en la combinant avec une scène de caractère tout à fait différent. Il est bien difficile de penser qu'il puisse en être ainsi. Ces transformations et ces combinaisons de récits différents sont plutôt l'œuvre de la tradition orale que le résultat du travail littéraire

systématique d'un rédacteur. Si l'éditeur n'a connu l'histoire de la pêche miraculeuse que dissociée des deux autres épisodes galiléens et déjà déformée par une évolution littéraire particulière, on voit disparaître la principale et même la seule raison qu'il pourrait y avoir de lui attribuer l'introduction dans l'évangile du miracle de Cana et de la guérison du fils de l'officier royal.

Cette conclusion négative serait encore confirmée, si cela était nécessaire, par l'observation de ce que deviendrait le début de l'évangile par la suppression de ces deux morceaux. Son texte, sans doute, ne serait pas proprement incohérent mais, par deux fois, il ramènerait Jésus en Galilée, sans qu'on puisse comprendre ce qu'il vient y faire ; la première fois (2,12) à Capernaum, pour quelques jours, pendant lesquels il ne se passe rien, la seconde fois (4,43-45.48) sans que la ville dans laquelle il se rend soit nommée, pour un seul épisode qui est l'équivalent de la scène synoptique du rejet de Jésus à Nazareth. Si indifférent que soit l'évangéliste à l'égard du caractère vraiment organique de son récit, il est difficile de penser qu'il ait pu rapporter par deux fois des séjours de Jésus en Galilée aussi vides et aussi schématiques.

Déjà, dans le récit de la pêche miraculeuse,

mais surtout dans la seconde partie du *chapitre* 21, l'éditeur témoigne d'un intérêt tout particulier pour le disciple bien-aimé. C'est une raison de se demander s'il ne faut pas lui attribuer l'ensemble des morceaux où figure ce personnage, c'est-à-dire la désignation du traître, la remise de la mère de Jésus à son disciple et l'épisode du coup de lance. Ce problème doit d'autant plus être posé qu'à ce dernier morceau est jointe une notice sur la véracité du témoin qui a rapporté le fait (19,35), notice qui rappelle directement celle de 21,24 et paraît bien être de la même main. Les épisodes qui mettent en scène le Bien-Aimé sont étroitement unis entre eux. Ils se rapportent à un personnage qui n'apparaît ni dans le reste de l'évangile[1], ni dans la tradition synoptique. Ils appartiennent tous, nous l'avons vu, à une tradition secondaire et sont dénués de valeur historique. Leur élimination ne laisserait aucune lacune sensible dans le récit. Leur attribution à l'évangéliste doit, au moins, être jugée très vraisemblable. Ces épisodes répondraient au désir de rehausser la

1. L'affinité est, comme nous l'avons vu, seulement extérieure entre le disciple anonyme, personnage historique concret dont le nom n'est pas donné, et le Bien-Aimé dont la personnalité insaisissable et fuyante paraît bien avoir été imaginée pour les besoins de la cause.

valeur de l'évangile en invoquant en sa faveur un témoignage d'une particulière autorité. Ce but, remarquons-le, est évidemment une des préoccupations dominantes de l'éditeur. A cet égard, il se distingue nettement de l'évangéliste lui-même qui paraît peu soucieux d'appuyer son livre sur un témoignage extérieur et pour qui la valeur des discours et des récits qu'il donne ne dépend que de leur contenu même [1].

Il resterait à déterminer quelle est exactement l'étendue des morceaux relatifs au Bien-Aimé ajoutés par l'éditeur. Pour le premier, nous pensons que c'est la totalité du récit de la désignation du traître (13,21-30) qui fait doublet avec le récit de l'annonce de la trahison (13,18-20) ; pour le second morceau, il faut, sans doute, joindre à la remise de la mère de Jésus à son disciple (19,26-27), la fin du *verset* 24 et le *verset* 25 qui mentionnent, après une transition maladroite et, pour le moins, superflue (les soldats firent cela) [2], la présence des femmes au pied de

1. Parmi les auteurs qui acceptent le caractère non seulement historiquement mais littérairement secondaire des morceaux relatifs au Bien-Aimé, on peut citer : Wellhausen (p. 61. 87 s.), Schwartz (*I*, p. 342-353), Bousset (*Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit ? Theol. Rundsch.*, 1909, p. 42) et, pour 19,34. 35. 37 seulement, Moffatt (*Introd.*, p. 569).

2. Ce membre de phrase a si peu l'allure johannique que

la croix. Ce n'est là, sans doute, que la transposition d'un détail qui se trouve dans les synoptiques, mais la manière dont il est introduit indique qu'il a, dans le quatrième évangile, un caractère secondaire.

La délimitation précise de ce qui appartient à l'éditeur, dans l'épisode du coup de lance, est assez délicate. On doit hésiter à lui attribuer l'ensemble du morceau 19,31-37 parce que, ces versets éliminés, le récit johannique présenterait une grave lacune qui serait l'absence d'une constatation expresse de la mort de Jésus. Il faut ajouter qu'il y a, dans 19,31-37, une idée bien caractéristique de la pensée de l'évangéliste, celle de l'assimilation de la mort du Christ à l'immolation de l'agneau pascal. La citation du *verset* 37 est tellement dans la ligne de la pensée johannique, qu'on hésite à l'attribuer à un autre qu'à l'évangéliste lui-même. Mais avec la citation, c'est toute la donnée de l'épisode, à l'exception seulement des *versets* 34-35, qu'il faut retenir. C'est, sans doute, la conclusion la plus prudente[1].

Blass le met entre crochets, alors qu'il manque seulement dans un manuscrit grec (471), dans un manuscrit de la *vetus itala* (a) et dans six manuscrits de la Vulgate.

1. La citation du *verset* 37 est introduite d'une manière assez étrange, mais s'il y a là, ce qui n'est nullement démontré,

Il faut, peut-être, attribuer encore à l'éditeur la petite glose rédactionnelle de 5,32[b] : « Je sais que le témoignage qu'il rend de moi est véridique », ces mots étant rapportés au témoignage de Jean-Baptiste. Cette note présente, en effet, des affinités très frappantes avec celle de 19,35 qui appartient à l'éditeur.

III. — Les additions de l'évangéliste a son œuvre primitive

Les additions qui proviennent de l'éditeur et de rédacteurs postérieurs une fois éliminées, nous sommes en présence de l'évangile tel qu'il est sorti des mains de son auteur. Avant d'examiner comment il a disposé les sources dont il disposait, il faut encore rechercher si l'évangile a été écrit d'un seul jet ou s'il n'a pas été retouché après coup par son auteur lui-même. Il est légitime de poser le problème puisqu'il semble bien que l'évangéliste n'a pas publié lui-même son œuvre et qu'il n'est, par conséquent, pas certain qu'il ait pu y mettre la dernière main.

autre chose qu'une simple maladresse de rédaction, rien ne prouverait que l'addition secondaire qu'il faudrait reconnaître en cet endroit doive être attribuée à l'éditeur et non à un autre rédacteur.

1° *Les discours des adieux.* — La question se pose d'abord à propos des discours des adieux. Ils se décomposent nettement en deux parties, dont la première (13,31-14,31) se rattache directement au récit du dernier repas (13,1-30), tandis que la seconde n'a de relation organique ni avec la première, ni avec le récit de l'arrestation par lequel s'ouvre le *chapitre* 18.

L'examen du dernier développement du *chapitre* 14 (25-31) prouve que ces versets étaient, dans la pensée de celui qui les a écrits, la fin du discours de Jésus et précédaient directement le départ pour le Mont des Oliviers (Schwartz, *III*, p. 184). Il y a un parallélisme frappant entre 14,30-31 et *Mc.*, 14,42, dernières paroles que Jésus prononce avant d'être arrêté.

Jn., 14,30.31 : Le prince de ce monde vient... Levez-vous, partons d'ici (ἐγείρεσθε, ἄγωμεν).	*Mc.*, 14.42 : Levez-vous, allons (ἐγείρεσθε, ἄγωμεν), voici que celui qui me trahit s'approche.

Cette déclaration : « Levez-vous, partons d'ici » est une fin et il n'est pas naturel de supposer qu'après avoir dit ces mots, Jésus ait encore pu ajouter tout un discours, surtout un discours comme celui des *chapitres* 15 à 17, dont l'allure solennelle et grave n'autorise pas à penser qu'il ait pu être prononcé dans le brouhaha du départ, Jésus et ses disciples étant debout, en train de

quitter la chambre haute (Merx, p. 384). Les mots « Je vous laisse ma paix », du *verset* 27, rappellent directement la formule d'adieu sémitique (Schwartz, *III*, p. 184 ; Spitta, p. 299). Enfin, au *verset* 30, la phrase : « Je ne vous parlerai plus beaucoup », qui doit sans doute être lue : « Je ne vous parlerai plus »[1], ne peut avoir été originairement suivie d'un long discours de Jésus. Merx (p. 384) a raison de dire que les *chapitres* 15 à 17, venant après 14,31, sont une impossibilité esthétique autant que logique.

Cette difficulté n'a point échappé aux exégètes, mais l'on ne peut estimer satisfaisantes les explications qu'ils ont imaginées pour la faire disparaître sans altérer le texte traditionnel[2].

1. C'est la leçon de la Syriaque du Sinaï et de Chrysostome ; elle est adoptée par Blass et par Merx (p. 383). Ce critique écrit (p. 384) que la leçon πολλὰ est « *eine schlechte Notbrücke auf der man sich über einen kritischem Sumpf hinüberrettet* ».

2. Quelques-uns, comme B. Weiss (p. 498), pensent que le discours de 15-17 a été prononcé dans la chambre haute après qu'on se fut levé de table. Zahn (p. 567) pense qu'une partie de ce discours se place dans la chambre haute mais que la prière sacerdotale a été prononcée dehors, sur le chemin du Cédron, avant la traversée du torrent. Sur des hypothèses analogues d'anciens exégètes, voir B. Weiss (p. 498). A Meyer (*Johanneische Litteratur, Theol. Rundsch.*, 1910, p. 24) note, comme Zahn (p. 595), en faveur de cette interprétation qu'on comprend mieux en plein air, le geste de Jésus levant les yeux au ciel (17,1). Ce geste n'est toutefois pas inconcevable dans

Toute une série d'hypothèses ont été proposées pour rétablir, dans les discours des adieux, un ordre plus satisfaisant [1]. Spitta, par exemple (p. 302-353), propose de placer les *chapitres* 15 à 17 entre 13,31[a] et 13,31[b]. Cette hypothèse et les hypothèses similaires [2] se heurtent à une double objection : elles sont entièrement arbitraires et brisent le développement organique très naturel des *chapitres* 13 et 14.

Les adieux, proprement dits, commencent (13,31) au moment où, Judas étant parti, Jésus se trouve seul avec les disciples fidèles. Il annonce l'imminence de la séparation. Les siens le chercheront ; ils ne pourront venir là où il va (31-33), mais il leur laisse le commandement d'amour (34-35). Une question incidente de Pierre amène l'annonce d'un reniement (36-38). L'exhortation reprend ensuite. La séparation ne doit pas troubler les disciples car il y a plu-

la chambre haute, mais il est peu naturel que le changement de lieu soit seulement sous-entendu en 15,1. Il faudrait, de plus, affaiblir d'une manière excessive le sens de ἐξῆλθεν, en 18,1, pour rapporter ce mot non pas à la sortie de la chambre haute mais à un changement de lieu en plein air.

1. On en trouvera le détail dans CLEMEN, p. 258.

2. PAUL (*On two dislocations in John's Gospel, Hibbert Journal*, 1908-9, p. 662 s.) se borne à placer les *chapitres* 15 et 16 après 13,35. LEWIS (*Disarrangements in the fourth Gospel*, p. 35-50) met les *chapitres* 15 et 16 après 13,32.

sieurs demeures dans la maison du Père où Jésus va préparer des places pour les siens. Ils savent où va Jésus et quel en est le chemin (14,1-4). En réponse à une question de Thomas, Jésus précise que ce chemin, c'est lui-même (5-7). Répondant à Philippe qui a demandé à voir le Père, Jésus affirme l'unité qu'il y a entre le Père et lui et annonce qu'il y aura une unité semblable entre lui et ceux qui croiront en lui (8-14). Après cette parenthèse provoquée par les questions de Thomas et de Philippe, le discours revient à son point central : Jésus promet aux disciples qui vont être laissés seuls l'Esprit par lequel lui-même se révélera à eux (15-21). L'idée de la communion ainsi réalisée avec le fidèle est reprise en réponse à une question de Jude (22-24). Enfin, vient la conclusion où Jésus déclare que son enseignement sera renouvelé et complété par l'Esprit, puis prend congé de ses disciples (25-31).

A défaut d'un enchaînement dialectique très serré, ce morceau présente une unité organique et une progression bien marquée de la pensée. C'est déjà une raison de n'accueillir qu'avec réserve la théorie de Wellhausen [1], sur la composition de cette première partie des discours dans

1. WELLHAUSEN, p. 63 s. Nous avons accepté cette explication dans *Passion*, p. 68 s.

laquelle il croit reconnaître la juxtaposition de deux conceptions différentes. D'après l'une, Jésus revient lui-même auprès de ses disciples ; d'après l'autre, il leur envoie le Paraclet. Ces deux idées se rencontrent, en effet, dans le *chapitre* 14, mais sont-elles réellement contradictoires ? Les deux notions de la venue spirituelle du Christ et de l'envoi du Paraclet par le Christ peuvent être conçues comme deux traductions complémentaires d'un même fait, l'action mystérieuse exercée sur le croyant par le Christ glorifié, action qui, par sa nature, échappe à toute définition rigoureuse.

Les *chapitres* 15 à 17 peuvent être considérés comme un exposé parallèle à celui de 13,31-14,31[1], mais dont le développement est moins cohérent et moins harmonieux. Cette partie du discours s'ouvre par la parabole de la vigne suivie de l'application de cette parabole (15,1-17) ; puis Jésus parle de l'hostilité que le monde témoignera aux disciples (15, 18-16,5). C'est dans ce développement que se trouve la promesse du Paraclet. Elle est reprise (16,6-7) et complétée par un enseignement sur son rôle qui consistera, d'une part, à convaincre le monde de

1. Merx, p. 423 s. ; Heitmüller, p. 154 ; Bauer, p. 142 ; Loisy, p. 52 s. 416.

péché et, de l'autre, à conduire les disciples dans toute la vérité (16,8-15). Jésus revient ensuite à l'idée de la séparation et de la douleur qu'elle causera aux siens. Mais la douleur des disciples sera changée en joie parce que leurs prières seront exaucées (16,16-24). Puis viennent des paroles qui semblent bien avoir l'allure d'une conclusion. Jésus déclare avoir parlé en paraboles, mais annonce, faisant allusion à l'enseignement du Paraclet, que l'heure viendra où il parlera ouvertement (16,25-28). Les disciples qui ont entendu ces paroles proclament leur foi (16,29-30), mais Jésus leur annonce qu'ils se disperseront et le laisseront seul. Il leur prédit des afflictions dans le monde, mais les invite à prendre courage car il a vaincu le monde (16,31-33). Le *chapitre* 17 est comme une seconde conclusion à laquelle on a donné le nom de prière sacerdotale[1]. Sous forme d'effusion mystique, Jésus retrace l'œuvre qu'il a accomplie et parle de l'avenir qui s'ouvre devant les disciples.

On le voit, s'il n'y a pas de développement systématique régulier dans les *chapitres* 15 à 17, on n'y peut relever aucune contradiction avec les *chapitres* 13 et 14. La pensée exprimée dans

1. Il apparaît, pour la première fois, au XVI^e siècle, chez le théologien luthérien DAVID CHYTRAEUS.

les diverses parties de ce discours reste la même. Il n'y a aucune raison d'attribuer les éléments qui le constituent à des couches rédactionnelles distinctes bien que, d'autre part, la manière dont ils sont agencés permette parfaitement de concevoir que, dans les *chapitres* 15 à 17, sont entrés certains éléments qui ont eu antérieurement une existence indépendante.

La comparaison des deux parties des discours des adieux ne révèle, au point de vue de la pensée, aucune différence qui oblige à ne pas les attribuer au même auteur[1]. Au point de vue de la langue, aussi, l'homogénéité est complète entre elles, ainsi que cela ressort des rapprochements suivants qui portent aussi bien sur la pensée que sur l'expression : 15,3. cf. 13,10 — 15,7. cf. 14,13 — 15,10. cf. 14,15.21 — 15,12.17. cf. 13,34. — 15,16 ; 16,23. cf. 14,13.14. — 15,20. cf. 13,16. — 16,13. cf. 14,16.17.26. — 16,16.33. cf. 14,19.27.30. — 17,3.23. cf. 14,20. — 17,8. cf. 14,10. — 17,21.23. cf. 14,31[2].

1. Ce point a été développé par Corssen, *Die Abschiedsreden Jesu im vierten Evangelium*, *Z. N. T. W.*, *VIII*, 1907, p. 125-142.

2. Il faut ajouter que, dans les deux parties du discours, on rencontre une série d'expressions qu'on retrouve dans des passages qu'il y a de bonnes raisons d'attribuer à l'évangéliste : 13,33. cf. 7,33,34 ; 8,21. — 13,37. cf. 10,11. — 14,6. cf. 11.25. — 14, 7. cf. 1,18. — 15, 4. 7. cf. 6, 56 ; 8, 31. — 15, 10. cf. 10,

C'est sur la base des observations qui précèdent qu'il faut essayer de comprendre les relations des deux parties du discours des adieux. On peut *a priori* concevoir deux théories pour les expliquer. On pourrait, avec Loisy (p. 52 s. cf. p. 416), voir dans les éléments constitutifs de la seconde partie, qui ont un caractère beaucoup moins organique que ceux de la première, des morceaux librement composés par l'évangéliste, des méditations ou des hymnes qui célèbrent divers aspects de l'œuvre du Christ et dont certains — l'hypothèse paraît naturelle notamment pour le *chapitre* 17 — pourraient avoir été conçus pour s'encadrer dans la liturgie. Un rédacteur, peut-être l'éditeur, aurait recueilli les morceaux et, pour les empêcher de se perdre, les aurait joints au discours de 13,31-41 dont ils n'étaient, en somme, qu'une première esquisse. Au lieu de cette hypothèse, on pourrait en concevoir une autre qui consisterait à voir dans les *chapitres* 15 à 17, une addition faite après coup à son œuvre par l'évangéliste lui-même. C'est, en effet, aux *chapitres* 15-17 et non à 13,31-14,31

18 ; 12, 49. 50. — 15,10. cf. 8, 51. 52. — 15, 11 ; 17, 13. cf. 11, 24. — 15, 13. cf. 10, 11. 15. 17. 18. — 15, 16. 19. cf. 8, 70. 13, 18. — 15, 18 s. cf. 7, 7. — 15, 19 ; 17, 14. cf. 8, 23. — 16, 2. 32. cf. 4, 23 ; 5, 25. 28. — 7, 17, 6. cf. 2,11 ; 9, 3. — 17, 8. cf. 6, 69 ; 10, 14.

qu'il convient d'attribuer un caractère secondaire à cause de la relation organique que 13,31-14,31 présente avec le récit du dernier repas.

Il n'est pas *a priori* possible de choisir entre ces deux hypothèses qui ne sont d'ailleurs pas très éloignées l'une de l'autre. La différence qu'il y a entre elles est seulement que l'addition de développements nouveaux suppose une intention particulière, tandis que le désir de ne pas laisser perdre des morceaux propres à l'édification des fidèles suffit dans une hypothèse comme celle de Loisy. Il convient donc de rechercher s'il n'y a rien, dans la seconde partie, qui réponde à des préoccupations ou à des intentions qui n'apparaissent pas dans la première.

Les éléments constitutifs du premier fragment sont l'annonce de la séparation et celle de la glorification du Christ et de son retour vers son Père, le commandement d'amour, la promesse de l'exaucement de la prière, de la réunion, du Paraclet, c'est-à-dire du retour spirituel du Christ auprès des siens, enfin l'idée de la paix laissée par le Christ. C'est donc dans une atmosphère purement religieuse que se meut toute cette première partie. Il n'est parlé que des relations des fidèles avec le Christ. Il n'est pas directement question du monde, celui-ci n'est

mentionné que deux fois et d'une manière toute négative (14,17-30). Il semble que ce discours ait été conçu pour des hommes qui ne subissent pas, ou du moins qui ne subissent pas d'une manière violente, la pression du monde. Ils paraissent se trouver dans un milieu indifférent qui ne comprend pas ce que c'est que l'Esprit qui dirige l'Eglise, mais rien n'indique que ce milieu soit hostile et témoigne de la haine aux Chrétiens. Rien, dans cette première partie des discours, ne peut être considéré comme l'écho de tracasseries, encore moins de persécutions.

Il n'en est pas de même dans la seconde partie : on y trouve les mêmes idées que dans la première mais elles ne constituent plus toute la substance du discours. Ce qui s'y ajoute, c'est d'abord que les fidèles doivent demeurer unis au Christ, c'est-à-dire ne pas céder à la pression du monde qui tend à les séparer de lui, c'est aussi l'idée que le monde hait les disciples et qu'il les persécutera comme il a persécuté leur maître (15,18-21 cf. 16,1.2.). Cette idée n'est pas seulement indiquée, elle est largement développée d'une manière qui montre qu'elle se rapporte à une des préoccupations qui dominent la rédaction de cette seconde partie des discours. Une idée qui ne se trouvait pas non plus dans la première partie se rapporte à l'autre face des

relations du monde avec les Chrétiens : c'est celle du jugement et de la condamnation du monde par le Paraclet (16,8.11.33).

Les Chrétiens devaient donc se trouver, au moment de la rédaction de la seconde partie des discours, dans une situation, à certains égards, différente de celle que suppose la première. Le conflit est ouvert entre l'Eglise et le monde, les persécutions sont déchaînées, mais l'évangéliste met dans la bouche du Christ l'annonce de la condamnation du monde, c'est-à-dire la prophétie de son châtiment et de la vengeance des fidèles.

Les persécutions apparaissent nettement comme la conséquence et la continuation de l'incrédulité qui a accueilli Jésus. Ceux qui l'ont rejeté poursuivront après lui ses disciples. Ce sont donc les Juifs qui sont les persécuteurs [1].

C'est une modification de l'attitude des Juifs à l'égard des Chrétiens qui a dû déterminer l'évangéliste à ajouter aux discours des adieux, tels qu'il les avait d'abord rédigés, des développements nouveaux où est introduite l'annonce de l'hostilité du monde et de persécutions.

1. Cette conclusion est confirmée par 16, 1. 2 : « Ils vous chasseront des synagogues.... celui qui vous fera mourir pensera rendre un culte à Dieu. » Cette idée est, en effet, exprimée dans le traité *Bemidbar Rabba*, 329, 1.

L'existence d'additions faites après coup par l'évangéliste lui-même une fois admise, il faut nous demander s'il ne s'en rencontre pas ailleurs que dans les discours des adieux. Il faut examiner certains passages pour lesquels une semblable hypothèse est recommandée, non seulement par un défaut de cohérence mais par quelque indice positif.

2° 5,34-35.37-38.41-44. — On peut penser à une addition postérieure de l'évangéliste pour les *versets* 34-35.37-38.41-44 du *chapitre* 5. Les idées contenues dans ce passage sont bien celles de l'évangéliste et elles sont exprimées en des termes qui appartiennent à son vocabulaire mais, au lieu de s'intégrer dans le raisonnement du *chapitre* 5, ces morceaux en entravent le développement.

3° 7,37-44. — Voir p. 421 s.

4° 9,18-24. — Il y a, dans l'épisode de la guérison de l'aveugle-né, un développement (9,18-24) qui s'intègre mal au reste du récit. Les Juifs y sont présentés comme les personnages devant lesquels comparaît l'aveugle guéri tandis que, dans le reste du récit, il est question des Pharisiens (13.15.16.40.). Il est, de plus, très peu naturel qu'après une enquête sur la guérison (14 s.), on puisse émettre des doutes sur la réalité

de la cécité du jeune homme (18 s.). Enfin, le morceau considéré contient l'idée de la décision prise par les Juifs de chasser de la synagogue quiconque reconnaîtrait Jésus pour le Messie, idée qui se concilie mal avec la suite du récit.

5° *La résurrection de Lazare* (11,1-54) [1]. — Les deux premiers versets de ce récit présentent des particularités qui doivent être relevées. Il est étrange que, Marthe et Marie n'ayant pas encore été nommées, on trouve l'expression : « Béthanie, le village de Marthe et de Marie » (*v.* 1). Le *verset* 2 est plus étrange encore : « Marie était celle qui avait oint le Seigneur d'huile et lui avait essuyé les pieds avec ses cheveux. C'était son frère Lazare qui était malade. » L'histoire de l'onction est supposée connue bien qu'elle n'ait pas encore été racontée. Il faut donc que l'un ou l'autre de ces deux récits ait eu une existence indépendante et ait pu être connu des lecteurs de l'évangile. L'histoire de l'onction (12,1-11) avait sa place marquée dans le récit de la passion par la tradition synoptique ; elle contient un détail (Judas porteur de la bourse commune, 12,6) qui se retrouve ailleurs (13,29). C'est une première raison de penser que c'est plutôt l'histoire de la résurrection de Lazare qui représente l'élément

1. Maurice Goguel, *Fête des Tabernacles*, p. 148 s.

secondairement introduit dans l'évangile. L'épisode de l'onction ne trouble en rien la marche du récit, tandis que l'histoire de Lazare se place entre deux retraites de Jésus : l'une en Pérée (10,40-42), l'autre à Ephraïm (11,54-57), qui forment manifestement doublet[1].

Le récit a sa conclusion naturelle au *v.* 45, où il est dit que plusieurs de ceux qui ont assisté à la résurrection croient en Jésus et, au *v.* 46, où il est raconté que d'autres rapportent aux Pharisiens ce qui s'est passé. On reconnaît là l'idée exprimée à la fin de chaque récit de miracle. Si l'épisode a eu une existence indépendante, c'est ici qu'il devait se terminer.

Comment délimiter les éléments rédactionnels ajoutés pour permettre l'introduction de la résurrection de Lazare ? Les *versets* 47-53 rapportent un conciliabule des autorités juives qu'a émues l'impression produite par le miracle. A cause de la menace que ces mesures représentent pour lui, Jésus n'ose plus circuler ouvertement en Judée ; il se rend dans le désert, près d'une ville nommée Ephraïm (54) ; ainsi se

1. Le récit de la résurrection de Lazare lui-même n'est peut-être pas parfaitement homogène. Jésus annonce deux fois son départ pour la Judée (7 et 15) ; l'allusion au danger auquel il s'expose est également double (8 et 16). Les versets 8-16 pourraient avoir été ajoutés après coup.

trouve rétablie la situation qui était décrite à la fin du *chapitre* 10.

On ne peut, sans plus ample examen, attribuer ces versets au rédacteur. Une autre hypothèse doit au moins être envisagée. Le *verset* 54 (retraite de Jésus à Ephraïm) pourrait avoir fait partie de la source primitive. Le rédacteur aurait alors introduit la retraite à Béthanie de Pérée, parce que l'histoire de Lazare supposait que Jésus venait d'un endroit où il se trouvait à l'écart avec ses disciples. Le problème se pose de la manière suivante : la retraite à Béthanie (10,40-42) et la retraite à Ephraïm (11,54) formant doublet, quel est celui de ces deux morceaux qui doit être considéré comme primitif ? Plusieurs raisons nous paraissent favorables à la priorité de 10,40-42. Il est facile de se représenter le rédacteur ajoutant, à la suite du morceau qu'il introduisait, une pièce destinée à reprendre le fil de la narration. Il est moins naturel de penser qu'il ait introduit la suture avant le récit nouveau. Le rédacteur aurait-il imaginé une retraite de Jésus à Béthanie de Jean-Baptiste (10,40 cf. 1,28) pour rendre possible la venue de Jésus à Béthanie de Lazare ? Une association toute naturelle peut avoir, au contraire, suggéré l'idée de placer ici un épisode qui se déroulait à Béthanie.

Il y a, de plus, une raison très grave qui empêche d'attribuer les versets 10,40-42 à l'évangéliste, c'est que ce passage contient une idée qui contredit sa conception fondamentale et qu'on ne peut, par conséquent, lui attribuer, c'est celle de gens qui croient en Jésus et qui viennent le trouver dans le lieu écarté où l'hostilité des autorités l'a contraint de se retirer. Ceci suppose que la prédication de Jésus à Jérusalem a remporté un certain succès. Cette idée est si étrangère à la pensée de l'évangéliste que l'on est obligé d'attribuer à une source plus ancienne le passage qui la contient [1].

Rigoureusement, les observations qui précèdent établissent seulement que le récit de la résurrection de Lazare n'a pas fait partie de la forme première de l'évangile. Ce morceau présente une série de caractères qui y font reconnaître la manière de l'évangéliste. Il suffit de signaler ce fait que toute l'histoire ne sert qu'à illustrer le principe : « Je suis la résurrection et la vie » [2]. La relation avec l'épisode de l'onction

1. Sur cette source, voir plus loin, p. 411 s. Il faut ajouter que l'on peut constater une intervention rédactionnelle dans 11, 47-54. Nous aurons à rechercher, plus loin, si certains éléments de 11, 47-54 n'appartiennent pas au fond premier de l'évangile. Voir p. 431 s.

2. Comparer l'illustration du principe : « Je suis la lumière du monde » par l'histoire de la guérison de l'aveugle-né.

confirme d'ailleurs l'attribution à l'évangéliste. Il serait cependant concevable que, rédigé par l'évangéliste, ce morceau n'ait été introduit dans l'évangile que par l'éditeur. Nous ne croyons pas que cette hypothèse doive être envisagée car on ne trouve rien au *chapitre* 11 de ce qui est la préoccupation dominante de l'éditeur (disciple bien-aimé, composition de l'évangile)[1].

1. En même temps que l'histoire de la résurrection de Lazare, il faut attribuer à la revision de l'évangéliste les allusions qui y sont faites dans 12, 1. 9. 10. 17-19.

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

CHAPITRE XI

LES SOURCES DE L'ÉVANGILE

La question des sources ne se pose pas pour le quatrième évangile, comme pour le Pentateuque et les autres livres de l'Ancien Testament. Le rôle de l'évangéliste a été tout autre que celui du rédacteur de la Genèse. Il ne s'est pas borné à juxtaposer des fragments divers en n'ajoutant de sa main que ce qui était strictement indispensable pour les fondre en un tout cohérent. Le quatrième évangéliste est, au sens plein du mot, un auteur, mais c'est un auteur qui n'a pas directement observé les faits qu'il raconte. Si même il introduit certains éléments allégoriques dans son récit, il en a cependant emprunté, en majeure partie au moins, la substance à des traditions écrites ou orales, à des sources, préférons-nous dire pour ne pas préjuger de leur nature et de leur caractère. Ce sont

ces sources qu'il faut essayer de reconnaître derrière le récit actuel. Le fait que le quatrième évangéliste n'a pas compilé mais utilisé des sources, empêche d'en faire une analyse tout à fait rigoureuse. Les distinctions et les attributions que nous essayerons de faire ne doivent être prises que *cum grano salis*, à titre d'indications sans qu'il faille jamais perdre de vue le rôle joué par l'évangéliste, même dans les parties où l'on peut le plus évidemment reconnaître l'influence de traditions antérieures.

I. — Les sources des chapitres 1 a 6

1° *Le prologue* (1,1-18). — Il n'y a pas lieu d'attribuer à une source l'origine du prologue, bien que la pensée qui s'y exprime plonge ses racines dans la philosophie judéo-hellénique. Le petit fragment relatif à Jean-Baptiste (1,6-8) ne contient aucun détail qui s'oppose à ce qu'il ait pu être rédigé par l'évangéliste.

2° *Jean-Baptiste*, (1,19-36). (Maurice Goguel, *Jean-Baptiste*, p. 12-34). — L'utilisation de sources dans le développement sur Jean-Baptiste résulte d'abord d'une série de doublets qu'on y relève (comp. 19-21 et 25-32 avec

22-24 et 33-35). Ils ont une précision qui ne permet de les expliquer que par l'utilisation simultanée de deux récits parallèles. La substance de ce double récit se retrouve presque entière et sous une forme très voisine dans la tradition synoptique. L'idée d'une mission donnée par les Juifs de Jérusalem à des prêtres et à des lévites (1,19), ou bien par des pharisiens ou à des pharisiens (1,24), pour interroger Jean, peut n'être qu'un embellissement du fait rapporté par Matthieu (3,7) que des pharisiens et des sadducéens se trouvaient parmi les auditeurs de Jean.

La déclaration du précurseur, qu'il baptise d'eau mais qu'après lui vient un personnage dont il n'est pas digne de délier les sandales, est certainement apparentée à la déclaration messianique que donnent les synoptiques (*Mt.*, 3,11. *Mc.*, 1,7. *Lc.*, 3,16) et qui, chez Luc, est motivée par l'idée attribuée aux Juifs que Jean pourrait bien être le Messie. La citation d'*Esaïe*, 40,3, dans *Jn.*, 1,23, se retrouve dans les synoptiques (*Mt.*, 3,3. *Mc.*, 1,3. *Lc.*, 3,4). Le récit de la rencontre entre Jésus et Jean-Baptiste, donné sous deux formes parallèles (1,29-32.33-36), est manifestement une transposition du récit synoptique du baptême où la vision de l'Esprit qui descend sur Jésus n'est plus, comme à l'origine,

une révélation accordée à Jésus lui-même, mais un signe auquel Jean reconnaît celui à qui il sert de précurseur. L'emploi du terme d'« agneau de Dieu » et l'expression « ôter le péché du monde » confirment l'idée d'une élaboration théologique qu'indiquait déjà la suppression de l'acte même du baptême de Jésus.

Mais il y a, dans le récit johannique, deux éléments sans équivalent dans la tradition synoptique et dont, par conséquent, il convient de se demander si ce sont des créations de l'évangéliste ou des éléments de la source que les auteurs des trois premiers évangiles ont écartés ou laissés de côté. Le premier se trouve au *verset* 28 : « Ceci se passait à Béthanie [1], de l'autre côté du Jourdain ». Cette indication géographique, sans portée théologique, ne peut être expliquée que par un emprunt à la source ou par une addition du narrateur désireux de localiser son récit pour lui donner un caractère plus concret. Cette dernière hypothèse ne doit pas être retenue, car on ne peut raisonnablement penser que l'évan-

1. La version syriaque ancienne (Sinaï et Cureton) a la leçon « Béthabara », qui est aussi donnée par Origène. Ce paraît être une conjecture suggérée par la difficulté que l'on éprouvait à identifier la localité nommée dans le texte. Si la leçon « Béthabara » était primitive, on comprendrait malaisément qu'on ait pu lui substituer Béthanie, alors que l'évangéliste citait une localité du même nom aux portes de Jérusalem.

géliste ait créé la difficulté qui résulte de l'existence, dans son récit, de deux localités du nom de Béthanie. La source devait donc nommer Béthanie, les synoptiques auront laissé tomber ce détail.

Le second élément particulier à Jean est le dialogue rapporté dans les *versets* 20 *et suiv.*, où diverses hypothèses sont successivement envisagées par les Juifs et écartées par Jean-Baptiste. Si cet entretien n'a pas d'équivalent direct dans les trois premiers évangiles à propos de Jean-Baptiste, on trouve cependant, en deux endroits de leur récit, un dialogue qui n'est pas sans présenter avec celui qui nous occupe des analogies assez frappantes. C'est, d'abord, l'épisode de la perplexité d'Hérode (*Mt.*, 14,1-2. *Mc.*, 6,14-16. *Lc.*, 9,7-9), puis, celui de la confession de Pierre (*Mt.*, 16,13-14. *Mc.*, 8,27-28. *Lc.*, 9,18-19). Dans ces deux morceaux, les hypothèses que les Juifs émettent à propos de Jean, dans le quatrième évangile, sont envisagées au sujet de Jésus ; on se demande, en outre, s'il ne serait pas Jean-Baptiste ressuscité. C'est le même thème qui est développé à propos des deux personnages. La ressemblance est telle que l'idée d'une parenté, au moins indirecte, ne saurait être écartée. Mais il est malaisé de déterminer si, dans la forme originale, la tradition se rapportait à Jean-

Baptiste ou à Jésus. C'est cependant vers la première de ces deux hypothèses que la balance semble devoir pencher. La substitution de Jean-Baptiste à Jésus est plus difficile à concevoir que le processus inverse. Le dialogue pourrait donc représenter un élément primitif de la source laissé de côté par les synoptiques, parce que le même thème était, dans la tradition qu'ils suivaient, déjà utilisé ailleurs au sujet de Jésus.

Les observations qui précèdent permettent de formuler une conclusion dont l'importance est déjà considérable, c'est que le tableau de la rencontre entre Jésus et Jean-Baptiste par lequel le quatrième évangile ouvre son récit, ne peut pas être expliqué uniquement par l'utilisation des narrations synoptiques. Les doublets du récit johannique indiquent que son auteur a connu deux recensions parallèles de sa source. Il leur a emprunté deux éléments que les synoptiques ont laissé tomber : l'entretien entre Jean-Baptiste et les Juifs et l'indication du lieu où Jean-Baptiste a rencontré Jésus.

3° *Les vocations* (1,37-51). — La vocation des premiers disciples de Jésus localisée en Galilée par les synoptiques est, dans le quatrième évangile, transportée en Pérée [1] pour être placée tout

1. L'évangéliste ne paraît pas se préoccuper d'expliquer la présence, en Pérée, des Galiléens qu'appelle Jésus.

au début du ministère de Jésus, avant le commencement de son activité. Le récit johannique est une réduction du récit synoptique à ses éléments essentiels : tous les traits pittoresques sont effacés ; seules, sont retenues et mises en lumière les notions de témoignage et d'appel.

Deux détails propres au récit johannique doivent, sans doute, être expliqués par des emprunts faits à des sources, car ils n'ont aucune portée allégorique ou théologique. Ce sont l'indication de Bethsaïda comme la patrie d'André, de Pierre et de Philippe (1,44), et la mention de Nathanaël. En ce qui concerne ce dernier qui sera encore nommé 21,2, il faut noter que l'allusion à une scène qui s'est passée sous un figuier confirme l'hypothèse d'une source plus riche que le récit actuel.

La dernière déclaration de Jésus à Nathanaël : « Vous verrez les cieux ouverts et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'Homme » (1,51), si elle n'est pas un simple développement allégorique sur la base de *Genèse*, 28,12, pourrait provenir d'une forme particulière de la tradition sur le baptême de Jésus.

4° *Le miracle de Cana* (2,1-12). — Le récit du miracle de Cana n'a aucun équivalent dans les

synoptiques. La tradition à laquelle ce morceau est emprunté se caractérise par la mention de la ville de Cana, que les synoptiques paraissent ignorer, et par le soin de l'auteur de mettre en lumière les manifestations de Jésus en les numérotant[1]. Le *verset* 12 relate un bref séjour à Capernaum. Il peut être rattaché à la source ou bien être considéré comme un élément rédactionnel.

5° *La purification du Temple* (2,13-22). — Nous avons déjà indiqué (p. 271 s.) les raisons qui nous font admettre que le récit johannique de la purification du Temple était originairement placé, comme le récit synoptique, à la veille de la Passion. On ne peut, cependant, le ramener entièrement aux récits synoptiques. La discussion avec les Juifs y est beaucoup mieux liée à l'acte de Jésus ; elle s'y présente sous une forme très différente (parole sur la destruction et la reconstruction du Temple). Accessoirement, au moins, le quatrième évangile a dû connaître une forme de l'épisode plus ancienne que les récits des trois premiers évangiles.

6° *La notice de* 2,23-25. — La notice qui suit

1. Le *verset* 4, qui interrompt assez malencontreusement la marche du récit, pourrait bien avoir été ajouté par l'évangéliste à sa source.

l'épisode de la purification du Temple a un caractère évidemment rédactionnel. C'est une remarque d'ensemble sur le premier séjour de Jésus à Jérusalem. Aucun fait positif n'est rapporté. Il se pose toutefois une question. « Beaucoup, dit la notice, crurent en son nom en voyant les miracles qu'il faisait. » Ces miracles qui n'ont pas été racontés sont-ils sous-entendus et comme impliqués dans la mention de l'activité de Jésus à Jérusalem ? Ou bien la notice qui nous occupe servait-elle originairement de conclusion à une relation du premier séjour de Jésus à Jérusalem qui comportait plusieurs récits de miracles ? Sans qu'il nous soit possible d'apporter de raison absolument décisive, nous avons l'impression que c'est vers la première de ces deux hypothèses qu'il faut pencher. Il semble, en effet, que ce soit le style, la langue et les idées de l'évangéliste que l'on rencontre dans la conclusion de 2,23-25 [1] ; ses derniers mots, d'ailleurs, servent d'introduction au récit de l'entretien avec Nicodème.

7° *Entretien avec Nicodème* (3,1-21). — Ce récit a le caractère d'un développement théolo-

1. L'expression πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα ne se retrouve que dans deux passages qui appartiennent l'un et l'autre à l'évangéliste (1, 12 ; 3, 18). L'idée que les miracles engendrent la foi se rencontre dans la conclusion (20, 31).

gique. La démarche de Nicodème lui sert tout au plus de prétexte[1]. Il déborde le cadre dans lequel il paraît enfermé. L'auteur a-t-il emprunté à quelque tradition l'idée d'une question posée par Nicodème à Jésus ? Ou bien lui a-t-elle été suggérée parce que, dans deux épisodes dont il a conservé le souvenir (7,50 ; 19,39), ce personnage avait pris à l'égard de Jésus une attitude plutôt bienveillante ? On ne saurait le décider, mais la question, à vrai dire, a peu d'importance[2].

8° *Seconde rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste* (3,22-4,3) (cf. Maurice Goguel, *Jean-Baptiste*, p. 34 s.). — Jésus ayant exercé son activité non loin du lieu où prêchait Jean-Baptiste, à Enon, près de Salem, les disciples de Jean se plaignent à leur maître des succès du nouveau venu. La réponse de Jean est formée de deux éléments qui, nous l'avons déjà noté (p. 273 s.), sont disparates. D'abord, le précur-

1. Parmi les multiples indices qui établissent que ce morceau appartient à l'évangéliste, nous relèverons seulement les rapprochements suivants : 3, 11-3, 32. 3, 12-1, 50. 3,19-1, 5. 9.

2. Sur un point particulier, la dépendance à l'égard d'une tradition est vraisemblable. Il s'agit de la mention du Royaume de Dieu (3, 3. 5), terme qui, en dehors de ce passage, ne se trouve dans le quatrième évangile que dans 18, 33-37. Il correspond à une idée qui est en dehors des préoccupations de l'évangéliste (Weinel, p. 50).

seur déclare que le succès même de Jésus est la preuve de la mission divine qu'il a reçue (3,27-30) : puis il développe l'idée du témoignage céleste rendu au Christ et repoussé par les hommes (3,31-36). A la suite de l'incident, Jésus quitte la Judée pour retourner en Galilée (4,1-3). L'évangéliste a utilisé ici, en le retouchant et en le surchargeant, un récit d'après lequel Jésus avait d'abord exercé son activité à côté de Jean-Baptiste. Le succès avait couronné ses efforts et provoqué la jalousie des disciples de Jean, que leur maître s'efforce de calmer. Il se déclare prêt à s'effacer devant le nouveau prophète, dont la mission céleste lui paraît établie par le succès qui lui est donné d'en haut. Cette manière de présenter les faits contredit visiblement la tradition synoptique aussi bien que la tradition johannique qui s'accordent, l'une et l'autre, à présenter comme ayant un caractère *a priori* le témoignage rendu par Jean-Baptiste à Jésus. Il nous paraît, à cause de cela, impossible de regarder comme une création de l'évangéliste le récit qu'il donne dans 3,22-4,3. Il y a là une tradition indépendante de celle qui a été utilisée dans les trois premiers évangiles et dans le premier chapitre du quatrième, indépendante et antérieure puisque les relations de Jean-Baptiste avec Jésus y sont sur le plan de l'his-

toire et pas encore sur celui de la dogmatique. L'évangéliste, en incorporant cette tradition à son récit, l'a remaniée de manière à l'harmoniser avec la tradition utilisée au *chapitre* 1, et surtout avec sa conception du témoignage rendu par le précurseur au Messie. Il a procédé par additions et non par une refonte complète. Cette circonstance nous permet de reconnaître encore le caractère de la source qu'il a utilisée.

9° *L'entretien avec la Samaritaine* (4,4-42). — Il n'y a pas de raisons suffisantes pour contester l'unité du récit de l'entretien de Jésus avec la Samaritaine [1]. L'historicité de l'épisode est inconciliable avec l'ordre donné par Jésus aux apôtres d'éviter les villes des Samaritains (*Mt.*, 10,5) [2]. Il y a, d'ailleurs, dans ce morceau, toute une série d'indices qui conduisent à l'attribuer à l'évangéliste. C'est, d'abord, le conflit entre le sens matériel et le sens spirituel, ce qui est un de ses procédés de prédilection. Il y a, de plus, un parallélisme frappant entre les paroles sur l'eau vive et les déclarations sur le pain de vie dans le discours de la synagogue de Caper-

1. Voir cependant Wellhausen, p. 20 s., Spitta, p. 98 s.

2. On peut ajouter que la déclaration de 4, 20-24 suppose une situation qui n'a pu exister qu'après 70.

naum (6,26-65)[1]. Rien ne semble autoriser à conjecturer que le développement donné par l'évangéliste dans ce morceau a eu pour point de départ une tradition quelconque.

10° *Jésus en Galilée* (4,43-45.48).[2] — Les analogies de ce petit morceau avec un récit donné dans les synoptiques (*Mc.*, 6,1-6ª. *Mt.*, 13,53-58. cf. *Lc.*, 4,16-30) indiquent un emprunt fait à une tradition antérieure. La maladresse de la suture entre ce récit et l'épisode qui suit confirme cette opinion[3]. Le récit johannique appartient à une tradition plus évoluée que les récits synoptiques parallèles, puisqu'il est détaché de toute circonstance concrète et localisé « en Galilée », alors que les synoptiques donnent l'indication plus précise « à Nazareth » ; la scène est évoquée et non pas racontée. Cependant, la notice de Jean ne peut être entièrement expliquée par le texte des synoptiques où le désir de voir des miracles ne joue directement aucun rôle. Dans la conclusion que Marc

1. 4, 12. cf. 6, 31. — 4, 14. cf. 6, 32. 35. — 4, 15. cf. 6, 34. — 4, 34. cf. 6, 38.

2. Maurice Goguel, *Le rejet de Jésus à Nazareth*, *Z. N. T. W.*, *XII*, 1911, p. 321 s.

3. Le *verset* 48, qui se trouve après le début du récit de la guérison du fils de l'officier royal, doit être rattaché à 4, 43-45 cf. p. 270, n. 1.

et Matthieu donnent à l'épisode, on reconnaît les débris d'une forme plus ancienne dans laquelle les auditeurs de Jésus lui demandaient d'accomplir quelque miracle, et où Jésus ne pouvait ou ne voulait pas leur donner satisfaction à cause de leur manque de foi. Jean n'a donc pas ici pour source les récits synoptiques actuels ou ces récits seulement ; il en a connu une forme plus ancienne.

11° *La guérison du fils de l'officier royal de Capernaum* (4,46-47. 49-54.) — Ce récit, par sa conclusion qui en fait le second miracle de Jésus, se relie à l'histoire des noces de Cana et doit être attribué à la source galiléenne. Il présente avec le récit de la guérison du serviteur du centenier de Capernaum qui vient des Logia (*Mt.*, 8,5-10.13. *Lc.*, 7,1-10), des analogies telles qu'il n'en doit être considéré que comme une recension parallèle.

Il n'y a aucun indice d'une relation particulière du récit de Jean soit avec Matthieu[1], soit

1. Le seul contact particulier que Jean ait avec Matthieu est que Matthieu parle du παῖς, ce qui peut signifier aussi bien enfant que serviteur, tandis que Luc emploie parfois le terme de δοῦλος, ce qui exclut l'interprétation de παῖς, qu'il emploie aussi, dans le sens de enfant. Mais le texte de Luc semble ici secondaire ; il peut résulter de l'interprétation que le troisième évangéliste a donnée du terme de παῖς. Le texte de Jean peut

avec Luc[1]. Le récit de Jean a quelques détails qui lui sont propres. La scène se passe à Cana et non à Capernaum. Ce trait pourrait s'expliquer par une accentuation du caractère miraculeux de la guérison à distance ; cependant, il vaut mieux le mettre en relation avec le fait que la tradition galiléenne particulière au quatrième évangile paraît faire résider Jésus à Cana plutôt qu'à Capernaum. En second lieu, le personnage mis en scène est un officier royal et non un centenier, c'est-à-dire un officier romain. Sur ce point, le terme employé par Jean est plus exact. Du temps de Jésus, la Galilée était sous l'autorité d'Hérode Antipas, le tétrarque, et non directement sous l'administration romaine. Le quatrième évangéliste est, en général, trop peu renseigné sur l'histoire de la Palestine au temps de Jésus pour qu'il soit possible de penser à une correction intentionnelle de sa part. Le terme d'officier royal doit donc venir de sa source et avoir été corrigé dans les Logia par adaptation à la situation qui existait au moment de la

donc s'expliquer par la source commune sans dépendance particulière à l'égard de Matthieu.

1. Le seul trait commun à Jean et à Luc (le malade est à la mort) est trop peu significatif pour établir un contact particulier. Il pourrait se comprendre, de part et d'autre, comme un embellissement littéraire.

rédaction de ce recueil. La tradition galiléenne de Jean ne dépend donc ni des Logia, ni de Matthieu et de Luc mais de leur source.

Une troisième particularité du récit de Jean pourrait aussi s'expliquer par une reproduction plus exacte de la source. C'est l'absence d'une parole de Jésus admirant la foi de l'officier et la proposant comme modèle aux assistants. Cet élément ne pourrait guère avoir été supprimé. Par contre, on peut considérer comme un développement littéraire particulier à Jean ou à sa source le détail sur le moment de la guérison qui souligne l'effet immédiat de la parole de Jésus[1].

12° *La guérison de l'impotent de Béthesda* (5,1-47). — Le *chapitre* 5, abstraction faite de quelques retouches secondaires (34-35.37-38.41-44) (v. p. 377 s.), est formé de deux éléments différents : le récit de la guérison d'un impotent accomplie un jour de sabbat, à la piscine de Béthesda (5,1-13), et une discussion entre Jésus et les Juifs qui, provoquée par l'accusation de violation du sabbat, porte sur tout autre chose (5,14-47). Le récit de guérison contient, sur la

1. Il ne paraît pas possible de se prononcer sur une dernière différence entre Jean, Matthieu et Luc. Chez ceux-ci, c'est l'officier qui demande à Jésus de ne pas venir mais de prononcer seulement une parole. Chez Jean, c'est Jésus qui, de lui-même, se borne à parler.

piscine de Béthesda et ses cinq portiques, un détail topographique qu'il est difficile d'attribuer à l'évangéliste, car le texte est obscur et ne peut provenir que de la reproduction mécanique d'une indication de la source. L'existence d'une tradition antérieure est confirmée par le fait que l'évangéliste suppose, mais n'exprime pas, l'idée qui ne pouvait manquer dans la tradition originale, d'un pouvoir surnaturel de guérison attaché à la piscine de Béthesda[1].

La parole de Jésus à l'impotent (Lève-toi, prends ton lit et va dans ta maison, 5,8) est, mot pour mot, identique à celle que Marc rapporte dans le récit de la guérison du paralytique (2,11). Il y a réminiscence du récit synoptique chez Jean ou dans sa source, ainsi que cela est confirmé par l'existence d'une petite incohérence du récit johannique qui s'explique par le récit de Marc : c'est que, au *verset* 7, le malade peut marcher, lentement, il est vrai, et avec difficulté, tandis que, aux *versets* 8-9, il lui est commandé de se lever comme s'il avait été jusque-là cloué sur son lit.

Le détail que la guérison a été accomplie un jour de sabbat (5,9) occupe une place peu natu-

1. Des copistes ultérieurs ont eu le sentiment qu'il y avait ici une lacune et se sont efforcés de compléter le texte primitif. Voir p. 236 s.

relle, tout à la fin du récit où il vient comme en post-scriptum. Il est rendu plus suspect encore par le fait que sa forme et la place qu'il occupe en font l'équivalent d'une indication semblable qui se trouve dans l'histoire de l'aveugle-né (9,35). Le morceau 5,9[b]-16 paraît être un développement rédactionnel destiné à introduire une discussion entre Jésus et les Juifs. Cette opinion est confirmée par diverses observations. D'abord, la conclusion de 5,16 n'est pas sans analogies avec *Mc.*, 3,6[1]. Ensuite, la liaison est très incomplète entre la discussion et le développement qui l'introduit. On reproche à Jésus d'avoir accompli une guérison le jour du sabbat, alors qu'en réalité il n'a rien fait et s'est borné à inviter le malade à prendre son lit, et, surtout, la discussion engagée à propos du sabbat tourne court et porte sur la question de la divinité du Christ. La discussion relative au sabbat n'est qu'un artifice pour introduire, à l'occasion d'un récit de guérison emprunté à la tradition, un développement sur le thème de la divinité du Christ et sur ses rapports avec son Père. Ce thème est présenté en une série d'affirmations et de développements où l'on retrouve les traits caractéristiques de la pensée de l'évangéliste.

1. Il y a aussi une certaine analogie entre *Jn.*, 5, 10 et *Lc.*, 6, 2.

13° *La multiplication des pains, le discours de Capernaum et la déclaration de Pierre* (6,1-71). — Le *chapitre* 6 se compose de quatre parties : 1° multiplication des pains accomplie par Jésus sur la rive orientale du lac (6,1-13) ; 2° impression produite par ce miracle sur ceux qui y assistent, Jésus se dérobe à leur enthousiasme puis est rejoint par eux à Capernaum (6,14-24) ; 3° discussion entre Jésus et les Juifs (6,25-65) ; 4° crise qui en résulte parmi ses auditeurs (6,66-71).

Le début abrupt de l'épisode, l'absence de toute liaison satisfaisante avec la fin du *chapitre* 5 indiquent que le récit est détaché de son contexte primitif et, par conséquent, emprunté à une tradition antérieure. Cette impression est confirmée par le *verset* 2 où, alors qu'une seule guérison galiléenne a été rapportée (celle du fils de l'officier royal), il est dit qu'une foule nombreuse suit Jésus à cause des guérisons qu'elle lui a vu opérer. On peut se demander s'il n'y a pas quelque contradiction entre les *versets* 2-3 où Jésus, suivi de la foule, monte sur une montagne pour s'y établir avec ses disciples[1], et le *verset* 5 où, levant les yeux, il voit venir une foule qui ne

1. Situation qui serait assez analogue à celle de *Mc.*, 3, 13 et *Mt.*, 5, 1.

peut être celle du *verset* 2 (SPITTA, p. 136 s.). Il est possible qu'au récit de la multiplication des pains se soient combinés certains éléments ayant une autre origine. Cette hypothèse est d'autant plus facile à admettre que l'intervention du rédacteur dans ce passage résulte de la manière très peu naturelle dont est mentionnée la proximité de la fête de Pâques[1].

Dégagé des éléments secondaires qui ont pu y être ajoutés, le récit de la multiplication des pains paraît directement apparenté à la tradition synoptique. Cette opinion est confirmée par l'examen des événements qui suivent la multiplication.

Le récit synoptique (*Mc.*, 6,45 s.) rapporte qu'après la première multiplication, Jésus fait embarquer ses disciples et les envoie sur la rive occidentale du lac, puis qu'il congédie la foule et se retire sur la montagne pour prier. Le soir (du lendemain), il rejoint ses disciples en marchant sur les eaux. Les faits se suivent à peu près de même dans le récit de Jean. Le miracle provoque un enthousiasme tel qu'on veut enlever Jésus pour le faire roi. Il se dérobe, alors, en se retirant sur la montagne. Le soir venu, les dis-

1. Cette indication paraît donnée pour des raisons dogmatiques afin de présenter l'eucharistie, symbolisée par la multiplication des pains, comme une pâque chrétienne.

ciples qui, sans doute, l'ont accompagné, reviennent au bord de la mer et s'embarquent pour Capernaum. Pendant la nuit, ils sont rejoints par Jésus qui marche sur la mer. Au moment où ils s'apprêtent à le recueillir dans la barque, ils abordent là où ils voulaient aller.

Il y a, dans ce récit, quelques obscurités qu'il faut souligner. On ne voit pas ce que deviennent les disciples pendant la retraite de Jésus sur la montagne. Ils ne peuvent avoir accompagné leur maître puisqu'il est dit qu'il se retire seul. Pourtant, le lendemain, ils descendent de la montagne pour s'embarquer. On ne comprend pas non plus comment la foule qui cherche Jésus peut ne pas avoir remarqué le départ des apôtres. L'évangéliste ayant nettement l'idée que les miracles produisent la foi, mais que Jésus ne se fie pas à cette foi là parce qu'il lit dans le secret des cœurs (2,23-25), on pourrait être tenté de lui attribuer le détail du récit qui montre la foule transportée d'admiration, au point de vouloir faire Jésus roi et qui nous le présente se dérobant à cet enthousiasme. Ce motif pourrait avoir été développé pour expliquer la retraite de Jésus sur la montagne, parce que la christologie johannique ne permettait pas de se représenter que Jésus se fût retiré pour prier seul à l'écart (cf. 11,41-42). Mais la

retraite de Jésus ne joue pas, dans le récit synoptique, un rôle qui apparaisse nettement. Il eût donc été plus simple, pour le quatrième évangéliste, de la supprimer plutôt que de la motiver autrement. Ne faudrait-il pas tenir l'enthousiasme populaire et la retraite de Jésus pour des éléments primitifs que les synoptiques auraient effacés parce que, pour eux, la note dominante était celle de l'échec de Jésus ?

Si, sur ce point, Jean a reproduit la tradition primitive plus fidèlement que les synoptiques, sur d'autres il a commis certaines confusions en ce qui concerne notamment le rôle de la foule et celui des apôtres qu'il est impossible de concevoir clairement d'après son récit. Si l'on introduit dans la relation synoptique l'enthousiasme populaire et la retraite de Jésus, les faits s'organisent d'une manière claire et naturelle. La multiplication des pains provoque l'enthousiasme populaire ; Jésus voulant préserver ses disciples de la contagion d'un mouvement qui échappe à sa direction et à son contrôle, commence par les faire embarquer, puis il calme et congédie la foule et se retire sur la montagne pour prier. Ensuite, il rejoint ses disciples. Le détail sur la prière est frappant chez Marc qui est sobre d'indications de ce genre. Il montre que le moment des multiplications a été un

point culminant, une heure de crise dans le ministère de Jésus. Sans bien se rendre compte de ce fait, tous les évangiles en ont conservé le souvenir : les synoptiques, en faisant commencer après les multiplications une période nouvelle qui oriente le ministère de Jésus dans une direction qu'il n'avait pas eue jusque-là, Jean, en montrant, après le discours de Capernaum, certains disciples quitter Jésus, Pierre, au contraire, proclamer, au nom des Douze, un indéfectible attachement pour le maître.

Pour cette seconde partie du chapitre, notre conclusion est donc un peu différente de celle à laquelle nous avons été conduit pour la première. Pour expliquer le texte de Jean, le récit des synoptiques ne suffit pas : il faut statuer l'utilisation d'une forme plus primitive de la tradition ; celle-ci, d'ailleurs, n'a été reproduite qu'avec des altérations dont on ne peut déterminer avec certitude si elles sont accidentelles ou si elles répondent à quelque intention. Ceci est surtout sensible pour le retour de la foule à Capernaum, détail qui ne se trouve que dans le quatrième évangile puisque, dans les synoptiques, la foule revient avant Jésus sur la rive occidentale. Le récit de Jean est si embarrassé, si peu clair et si évidemment surchargé que l'hypothèse la plus simple consiste à penser que la

source dont disposait le narrateur a été accidentellement mutilée et qu'il a dû, tant bien que mal, suppléer à ses lacunes.

Dans les deux cycles qui font suite à chacun des récits de multiplication, Marc et ceux qui l'ont suivi introduisent un conflit avec les pharisiens qui se produit après que Jésus est revenu sur la rive occidentale du lac (*Mc.*, 7,1-23; 8,11-12). Jean, de même, place après la multiplication la discussion entre Jésus et les Juifs dans la synagogue de Capernaum. Cette disposition doit lui avoir été dictée par la source. Mais le développement du discours de Jésus lui appartient en propre. C'est l'exposé d'une doctrine eucharistique dont le sens échappe aux auditeurs et qui suppose des développements théologiques qui ne se sont produits que plus tard. Il y a, dans ce discours, au *verset* 30, une demande de signe du ciel certainement apparentée à celle de *Mc.*, 8,11-12. Elle est à sa place chez Marc où elle est adressée à Jésus par des pharisiens qui n'avaient pas assisté à la multiplication ; elle n'y est pas dans le quatrième évangile où les auditeurs de Jésus reviennent de la rive orientale. C'est un débris d'une tradition dont Jean s'est affranchi pour le reste. Il faut encore signaler, au *verset* 42, une remarque sur le père et la mère de Jésus trop

semblable à la réflexion des auditeurs de Jésus dans la synagogue de Nazareth (*Mc.*, 6,3) pour qu'on puisse écarter l'idée d'une réminiscence.

Jean rapporte qu'à la suite du discours de Capernaum, certains des disciples de Jésus s'éloignent et cessent de le suivre ; mais, comme Jésus demande aux Douze si, eux aussi, veulent l'abandonner, Pierre répond en leur nom : « Seigneur à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle et nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu. » En accueillant cette déclaration, Jésus fait allusion à la présence d'un traître au milieu de ses disciples (6,66-71).

Il y a, entre cette déclaration de Pierre et sa profession de foi messianique, près de Césarée de Philippe (*Mc.*, 8,27-30 et par.), une analogie indéniable, peut-être encore confirmée par le fait que l'allusion de Jésus à la trahison de Judas rappelle la première prophétie des souffrances du Messie donnée par Marc dans le même contexte (*Mc.*, 8,31-33). Des deux côtés, la déclaration de l'apôtre est provoquée par une question de Jésus ; le récit de Jean ne se distingue de celui de Marc que sur deux points[1].

1. Abstraction faite d'une petite différence de forme dans la déclaration de Pierre qui ne correspond à aucune différence de fond.

La question de Jésus n'est pas posée à brûle-pourpoint, mais motivée par la défection de certains disciples ; ensuite, cette question est posée directement sans que Jésus se soit d'abord informé de ce que les gens pensent de lui.

La relation établie par Jean entre la défection des uns et la déclaration d'attachement des autres est si naturelle qu'on peut se demander si l'abandon de Jésus par une partie de ses auditeurs n'aurait pas été introduit par Jean, comme conclusion au conflit que révèle le discours sur le pain de vie et comme introduction à la parole de Pierre. Cette interprétation, toutefois, soulève une difficulté. La défection de certains disciples suppose que Jésus aurait d'abord été suivi et aurait connu une phase de succès. Cette idée peut avoir été conservée par la tradition, elle semble bien répondre à ce qui s'est passé à un certain moment du ministère de Jésus ; il est plus malaisé d'imaginer qu'elle ait pu être introduite par l'évangéliste qui pose en principe que les hommes ne reçoivent pas le témoignage de Jésus (3,11.32). Il faut donc chercher dans la tradition l'origine de ce détail. Mais le silence des synoptiques n'est-il pas une grave objection à cette hypothèse ? Comment concevoir que, disposant le cycle des multiplications de manière à en faire l'échec de la

suprême tentative de Jésus, ils aient renoncé à matérialiser, en quelque sorte, cet échec par le départ de disciples ? Ceci pourrait être expliqué par le désir de Marc d'attribuer seulement des causes dogmatiques à l'orientation nouvelle prise par le ministère de Jésus après la confession de Pierre. Marc pourrait avoir laissé tomber la défection des disciples pour montrer que c'est la révélation accordée à Pierre qui permet à Jésus de faire connaître à ses disciples le plan divin qu'il va réaliser pour le salut du monde. C'est une convenance supérieure qui le pousse à monter à Jérusalem ; il n'y vient pas parce que la défection de quelques Galiléens lui suggère de transporter son activité sur un terrain peut-être plus favorable. Jean n'a pas la même préoccupation puisqu'il ne cherche pas à présenter un développement du drame évangélique.

Si la question de Jésus et la réponse de Pierre ont été provoquées par un incident précis, tout l'épisode prend un caractère concret et vivant qui explique l'impression qu'il a produite et qui s'exprime dans la place que le récit synoptique lui a faite. Considéré isolément, l'entretien de Jésus et de Pierre garde, au contraire, quelque chose de flottant ; il est très difficile de l'intégrer dans l'histoire évangélique et de compren-

dre ce qu'il apporte de nouveau, alors qu'en répondant à l'appel de Jésus, les disciples avaient déjà prouvé leur attachement pour lui et que toute son activité galiléenne leur avait révélé sa messianité. La très grande difficulté, sinon l'impossibilité où l'on est de donner une interprétation satisfaisante du récit synoptique pris en lui-même, prouve que ce récit a été altéré, sans doute par l'amputation de la défection de quelques disciples.

Il reste à examiner la question de forme. L'évolution assez sensible de la tradition dans les synoptiques constitue, au moins, une présomption qui leur est défavorable. Il faut ajouter que le thème qui leur est particulier (Jésus est Jean-Baptiste, ou Elie, ou un prophète) se retrouve, en dehors de la confession de Pierre, dans l'épisode de la perplexité d'Hérode (*Mc.*, 6,14-16) et dans le message des Juifs à Jean-Baptiste (*Jn.*, 1,21 s.) et que, nous l'avons vu (p. 387), il paraît avoir primitivement appartenu à la tradition relative à Jean-Baptiste.

II. — Les sources de chapitres 7 a 11[1]

On reconnaît, derrière le récit qui s'ouvre avec le *chapitre* 7, une source très importante. Il est dit que Jésus se tient en Galilée parce que les menaces des Juifs (ou des Judéens) l'obligent à éviter la Judée. On est alors à proximité de la fête des Tabernacles, c'est-à-dire à la fin du mois de septembre ou au début d'octobre (2). Les frères de Jésus[2] lui conseillent de se rendre à Jérusalem pour que ses disciples (c'est-à-dire les disciples qu'il a en Judée) puissent aussi

1. Nous résumons, ici, les conclusions de notre étude : *Notes d'histoire évangélique III, La venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles, R. H. R., t. LXXXIII*, 1921, p. 123-162.

2. En dehors de ce passage et du récit des noces de Cana (2, 12), les frères de Jésus ne sont pas nommés dans le quatrième évangile. L'épisode de la remise de la mère de Jésus au disciple bien-aimé, semble exclure leur existence, car il suppose que la mort de Jésus laissera sa mère seule et abandonnée. Dans 21, 23, le terme de « frères » est appliqué par l'évangéliste aux chrétiens. Dans 20, 17, les frères de Jésus ce sont ses disciples auprès desquels il envoie Marie-Madeleine. On peut se demander si ce n'est pas aussi le sens original du terme dans 2, 12 et si les mots « les disciples », qui se trouvent dans ce passage, n'auraient pas été ajoutés par un rédacteur qui, ne comprenant pas que les disciples étaient désignés par le terme de frères, aura pensé qu'ils avaient dû partir de Cana en même temps que Jésus, puisqu'ils y étaient arrivés avec lui. Il est

voir ses œuvres. « Car, disent-ils, nul n'agit en secret sans désirer manifester publiquement ses œuvres » (3-4). Le *verset* 5 souligne que les frères de Jésus qui lui font cette suggestion ne croyaient pas en lui. On peut, dès cette introduction du récit, reconnaître de très caractéristiques incohérences qui obligent à recourir à l'hypothèse d'une source remaniée par un rédacteur. Jésus est invité à aller faire admirer ses miracles aux disciples qu'il a à Jérusalem, mais, s'il a agi à Jérusalem, comment n'y a-t-il pas accompli de miracles alors que l'évangéliste conçoit que miracles et enseignements sont les deux éléments constitutifs indispensables et inséparables de son activité ? Si, au contraire, Jésus n'est pas encore venu à Jérusalem, comment peut-il y avoir des disciples ? La tradition primitive est certainement altérée ici et elle l'est parce qu'elle a été incorporée à un récit où avaient déjà été racontés des voyages de Jésus à Jérusalem. A l'appel qui lui est fait, Jésus répond par un refus (6-9). Ce n'est pas encore son temps, dit-il, tandis que c'est tou-

remarquable que les frères ne soient pas nommés dans 2,1. S'il fallait donner à « frères », dans 7, 4, le sens de disciples, il faudrait attribuer au rédacteur la remarque sur les frères de Jésus qui ne croyaient pas en lui. Il l'aurait introduite sous l'impression de la tradition synoptique.

jours le temps de ses frères qui, eux, ne sont pas exposés à la haine du monde. Il n'ira donc pas à la fête, son temps n'étant pas encore venu.

La notion du temps (καιρός) que nous trouvons dans ce passage doit être soigneusement distinguée d'une autre notion que l'on rencontre fréquemment dans l'évangile : celle de l'heure (ὥρα). L'heure de Jésus, but suprême de sa venue sur la terre, est celle de sa mort, ou, plus exactement, de sa glorification (12,23.27 ; 13,1 ; 17,1). Cette heure-là vient à l'instant marqué par Dieu, sans que l'hostilité des hommes et leur haine contre Jésus soit en état de l'avancer (7,30 ; 8,20)[1]. Le temps, dont il est question dans 7,6, est quelque chose de tout différent. C'est l'instant favorable pour une manifestation publique. La haine du monde empêche la venue de ce temps ; si elle pouvait avoir une influence sur l'heure, elle ne ferait que la précipiter. A vrai dire, ce n'est pas assez de dire que la notion du temps est autre chose

1. Dans 2, 4, il semble que « l'heure » soit un moment favorable pour l'accomplissement d'un miracle. Cette interprétation cependant n'est pas admissible, car Jésus se contredirait directement en accomplissant un miracle aussitôt après cette déclaration. La parole de 2, 4 ne peut être interprétée que comme un avertissement, ajouté, sans doute, par l'évangéliste à sa source, pour montrer que le miracle qui va être raconté n'est pas le point culminant de l'œuvre de Jésus.

que la notion de l'heure, il faut ajouter qu'elle suppose une toute autre conception de l'œuvre du Christ et de l'accueil qui lui est fait. L'idée d'un moment qui pourrait être favorable à une manifestation de Jésus implique qu'il n'est pas venu sur la terre pour y mourir à l'heure marquée par Dieu mais pour y agir, s'il le peut pour y gagner son peuple malgré les oppositions et les hostilités qu'il rencontre. Pour cela, il cherche à saisir les occasions favorables qui peuvent se présenter. Ainsi, se trouve dégagé un premier élément de la source utilisée au *chapitre* 7. Les disciples de Jésus lui demandent de venir à Jérusalem pour transporter son activité sur un terrain plus important et pour faire des disciples en Judée. Jésus répond que le moment n'est pas opportun pour une semblable manifestation, il laisse alors partir les pèlerins qui se rendent à la fête[1]. Il faut, provisoirement, réserver le jugement sur la question de savoir sur quoi porte le refus de Jésus, si c'est sur la manifestation publique qu'on lui demande de faire ou sur l'idée même de se rendre dans la Ville Sainte.

1. Il est impossible de déterminer dans le détail ce qui appartient à la source et ce qui vient du rédacteur. On peut, toutefois, attribuer à l'évangéliste l'idée de la haine du monde exprimée au *verset* 7, car cette idée revient souvent chez lui.

Après le départ des pèlerins, Jésus se met en route, mais en cachette (10). Les raisons de ce revirement ne sont pas expliquées. On en a rapproché ce qui se passe dans l'épisode de Cana où Jésus accomplit le miracle à l'instant même où il vient de repousser, presque brutalement, la prière de sa mère. Certains exégètes ont pensé que l'évangéliste avait eu le souci de sauvegarder la spontanéité des actes de Jésus et d'éviter qu'il puisse paraître obéir aux suggestions qui lui sont faites. Il y a eu ici une assez forte intervention rédactionnelle. On pourrait l'expliquer en supposant qu'originairement les frères de Jésus c'étaient ses partisans, et que, sous l'influence de la tradition synoptique, on a fait d'eux les membres de sa famille qui ne croyaient pas en lui. Alors que, dans la source, Jésus refusait à des disciples de se livrer à une manifestation messianique à Jérusalem, le rédacteur a entendu qu'il prenait une précaution pour dissimuler ses projets à des adversaires plus ou moins déclarés. Cette interprétation est recommandée par le fait qu'il y aurait quelque chose d'au moins singulier, pour ne pas dire de contradictoire, dans le fait que Jésus enseigne publiquement dans le Temple après avoir pris des précautions pour que ses adversaires ignorent sa venue à Jérusalem.

L'évangéliste semble donc avoir transposé le récit de la source. Il y était question d'une venue de Jésus à Jérusalem pour une activité en quelque sorte privée et non pour une manifestation messianique : il a dit que Jésus était venu à Jérusalem en se cachant. Les raisons de cette transformation subie par la source sont facilement reconnaissables. En parlant d'une précaution prise par Jésus pour échapper à ses ennemis, l'évangéliste a voulu concilier, au moins en apparence, les discussions publiques dans le Temple avec les mesures prises contre Jésus à Jérusalem dont il avait parlé à la suite de la guérison de l'impotent de Béthesda.

Au moment de la fête, on se demande, à Jérusalem, si Jésus viendra, mais personne n'ose exprimer ouvertement son avis à cause de la crainte que l'on a des autorités (11-13). Ceci ne peut venir que de l'évangéliste, puisque la source racontait une première venue de Jésus à Jérusalem et que c'est à l'évangéliste qu'appartient l'idée de mesures prises par les autorités.

Les *versets* 14-15 racontent qu'au milieu de la fête Jésus enseigne dans le Temple, et qu'en l'entendant les Juifs se demandent comment un homme qui n'a pas fait d'études peut être aussi instruit. Ceci ne peut venir du rédacteur pour

qui Jésus a déjà, à plusieurs reprises, enseigné à Jérusalem. Ces versets sont d'ailleurs en contradiction avec 11-13, où Jésus a une telle notoriété que nul ne pourrait s'étonner de l'entendre parler. La surprise des auditeurs ne peut cependant être attribuée à la même source que le fond premier du début du chapitre. Jésus étant un inconnu à Jérusalem, ceux qui l'entendent ne peuvent pas savoir qu'il n'a pas reçu l'enseignement des rabbins. L'étonnement des auditeurs rappelle l'épisode de la synagogue de Nazareth (*Mc.*, 6,2-3), et, comme Jean a connu (v. p. 395 s.) cette tradition, on peut penser que l'étonnement des auditeurs a été transposé de la Galilée à Jérusalem.

A la surprise manifestée, Jésus répond par une déclaration sur l'origine céleste de son enseignement (16-18). On y reconnaît les idées théologiques de l'évangéliste.

Le *verset* 19 ouvre un développement nouveau. Jésus ne se défend plus, il attaque ses adversaires. Le lien avec ce qui précède n'existe que si l'on se place au point de vue de l'évangéliste pour qui l'apologie de la messianité de Jésus répondait à une polémique du judaïsme. Tout le développement de 19-29 continue la discussion sur la guérison de l'impotent de Béthesda, rapportée au *chapitre* 5. Il y a, dans

la seconde partie du *chapitre* 7, une série d'indices qui permettent de reconnaître la main de l'évangéliste. Le développement est, au premier abord, déconcertant ; il abonde en répétitions, en incohérences, voire même en contradictions.

En entendant Jésus, quelques jérusalémites s'étonnent que celui qu'on voulait mettre à mort puisse ainsi parler en public. Les chefs, se demandent-ils, auraient-ils reconnu en lui le Christ ? Ce n'est pas possible car on sait d'où vient Jésus tandis qu'on ignorera d'où viendra le Christ (25-27). Jésus répond à cette objection que les Juifs ne peuvent savoir d'où il vient puisqu'il a son origine auprès du Père qu'ils ne connaissent pas (28-29). Là-dessus, on cherche à s'emparer de lui mais sans y parvenir parce que son heure n'est pas encore venue (30). Quelques-uns, cependant, croient en Jésus mais les pharisiens envoient des agents pour l'arrêter (31-32). Suit une nouvelle déclaration de Jésus : « Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas ». Les Juifs ne saisissent pas le sens de ces paroles et se demandent s'il veut aller enseigner dans la diaspora (33-36).

Tout ce qui précède, depuis le *verset* 14, se place au milieu de la fête, le premier jour où Jésus se montre dans le Temple. A partir du *verset* 37, nous sommes au dernier jour de la fête

Jésus invite ceux qui ont soif à venir à lui et à boire, promettant que des fleuves d'eau vive jailliront de leur sein (37-38), ce que l'évangéliste rapporte à l'Esprit (39). En entendant cet appel, les uns déclarent que Jésus est le prophète[1], d'autres qu'il est le Christ. Mais on répond que le Christ ne viendra pas de Galilée mais de Bethléhem, la ville de David (40-42). Là-dessus, le peuple se divise, quelques-uns veulent arrêter Jésus, personne cependant ne porte la main sur lui (43-44). Les versets suivants racontent comment les envoyés des pharisiens, à leur retour, expliquent qu'ils n'ont pas arrêté Jésus parce que jamais homme n'a parlé comme lui (45-46). Furieux, les pharisiens tiennent conseil, l'un d'eux, Nicodème, observe que la Loi n'autorise pas à condamner un homme sans l'avoir entendu. On lui répond qu'un prophète ne saurait être suscité en Galilée (47-52).

1. Le prophète pourrait être le précurseur du Messie (cf. *Mc.*, 9, 11 s. et la croyance au retour d'Elie) ; toutefois, comme la remarque de 41-42 ne répond pas à l'hypothèse de Jésus-prophète-précurseur, il vaut peut-être mieux penser que prophète était originairement ici synonyme de Messie et que le *v.* 41 a été ajouté par quelque copiste ou rédacteur qui, n'apercevant pas le vrai sens du terme de prophète, aura été surpris de ne pas trouver exprimée ici l'hypothèse de la messianité de Jésus.

La dernière partie du chapitre, depuis le *verset* 45, n'est évidemment pas à sa place. Il est inconcevable que les agents envoyés par les pharisiens au milieu de la fête (32) ne soient revenus sans avoir accompli leur mission que plusieurs jours plus tard (45). Originairement, les *versets* 32 et 45-52 devaient être reliés entre eux. Le *verset* 31, où l'admiration de la foule explique la mesure prise par les pharisiens, se rattache au même développement. On doit l'attribuer à l'évangéliste à cause de l'idée que les autorités ce sont les pharisiens et les prêtres, et aussi à cause de la mention de Nicodème. Le *verset* 30 ne fait pas partie du même développement, la tentative d'arrestation de Jésus qui y est rapportée faisant manifestement double emploi avec celle du *verset* 32. Ce *verset* 31 pourrait être rattaché à 21-24 où il est question de la guérison de l'impotent de Béthesda[1].

Au développement qui va du *verset* 16 au

1. On ne saurait considérer comme une objection à cette attribution le fait qu'au *verset* 21, il est question d'une œuvre (ἔργον) et, au *verset* 31, de signes (σημεῖα). On ne peut, en effet, retenir la théorie de WENDT (*Das Johannesevangelium*, p. 54 s.) d'après laquelle l'emploi des termes de ἔργον et de σημεῖον pourrait servir de critère pour la distinction des sources de l'évangile. Ces deux termes, en effet, ne correspondent pas à deux conceptions différentes du miracle mais à deux angles sous lesquels il peut être envisagé.

verset 32, se rattache, avant le morceau 45-52, le fragment 33-36. Le *verset* 45 ne peut, en effet, avoir originairement suivi le *verset* 32, il suppose que les envoyés, avant de revenir auprès des pharisiens, ont entendu parler Jésus. La suite du *verset* 32 ne peut être cherchée aux *versets* 37 *et suivants* puisque la scène se place un autre jour, elle ne peut donc être trouvée qu'aux versets 33-36.

Si on admet ainsi que le développement qui commence aux *versets* 16-24 se continue aux *versets* 31-36 puis aux *versets* 45-52, il reste à expliquer l'origine des *versets* 25-30 et 37-44. Ces deux morceaux ne sont pas homogènes, ils se contredisent sur un point important. Les Juifs affirment, au *verset* 27, que, quand paraîtra le Messie, nul ne saura d'où il vient, et, au *verset* 42, que le Messie viendra de Bethléhem, la ville de David. Cette dernière idée n'est pas sans analogie avec la réponse faite à Nicodème au *verset* 52 qu'un prophète ne peut être suscité en Galilée. Le morceau 37-44 pourrait donc être considéré comme une reprise du développement primitif dans laquelle on pourrait voir une retouche de l'évangéliste lui-même.

Quant aux *versets* 25-30, on peut les comprendre comme une addition due à un rédacteur qui aura voulu relier les mesures prises contre Jésus à celles qui avaient été mentionnées au

chapitre 5 et auxquelles il avait été encore fait allusion au début du *chapitre* 7.

Avec 8,12, commence un développement, ou plutôt une série de développements, d'un caractère passablement abstrait où se reconnaissent les idées et les procédés d'exposition et de discussion de l'évangéliste. Il y a, d'abord, une déclaration sur Jésus, lumière du monde (8,12), qui provoque l'objection des pharisiens : « C'est toi qui te rends témoignage à toi-même, ton témoignage est donc sans valeur » (13). Dans sa réplique, Jésus invoque le témoignage du Père qui s'ajoute au sien (14-18) ; les Juifs ne comprennent pas et Jésus prend, en quelque sorte, acte de leur incapacité à saisir sa pensée (19).

« Jésus dit ces paroles, ajoute le *verset* 20, dans le trésor alors qu'il enseignait dans le Temple. Personne ne l'arrêta parce que son heure n'était pas encore venue ». La deuxième partie de ce verset doit être certainement mise au compte de l'évangéliste ; par contre, on hésite fortement à attribuer la même origine à la première. Le détail topographique qu'il contient est à rapprocher des autres indications du même ordre qu'on trouve dans l'évangile. Rien n'autorise à suspecter leur exactitude ; par leur précision, elles contrastent singulièrement avec l'ignorance de la situation générale de la Palestine

dont l'évangéliste fait preuve d'ordinaire. Ces détails, ne présentant aucun intérêt allégorique ou théologique, ne peuvent être compris que comme des emprunts faits par l'évangéliste à ses sources. Comme le contenu de 20[a] ne peut avoir été isolé, nous pouvons hypothétiquement le rattacher à la source dont l'évangéliste s'est servi dans 7,1-14.

Une remarque comme celle qui nous occupe n'est à sa place qu'au commencement ou à la fin d'un développement. Il est, pour le moins, surprenant que l'enseignement de Jésus reprenne au *verset* 21 avec une formule d'introduction qui n'indique aucun changement ni au point de vue du lieu, ni à celui du moment ou des auditeurs. Si le caractère assez amorphe des développements propres au quatrième évangile n'empêchait de formuler des conclusions trop précises, on pourrait penser que le développement des *versets* 21 *et suivants* a été ajouté après coup. Ce qu'a d'un peu étrange l'insertion du *verset* 20 pourrait simplement provenir de ce qu'un fragment isolé de la source a été conservé ici.

Le développement part d'une thèse qui avait été posée dans un morceau qui appartient en propre à l'évangéliste (7,33-34). « Je m'en vais, dit Jésus, vous me chercherez et vous mourrez

dans vos péchés parce que là où je vais vous ne pouvez venir » (8,21). Les Juifs se demandent si Jésus n'aurait pas l'intention de se tuer (22). La réplique de Jésus sur leur orgueil et leur incapacité de croire introduit à nouveau une discussion christologique (23-29). L'évangéliste remarque à la fin : « Comme il parlait ainsi, beaucoup crurent en lui » (30). Cette conclusion ne laisse pas que d'être surprenante et assez inattendue après qu'au *verset* 25 les Juifs n'ont pas compris que Jésus leur a parlé au nom de son Père, et qu'au *verset* 28 il a déclaré que les auditeurs ne comprendront pas quelle est son origine avant de l'avoir élevé, c'est-à-dire mis à mort. Il n'y a donc aucune cohérence entre le développement des *versets* 24 à 29 et la conclusion du *verset* 30. Il faut envisager l'attribution du *verset* 30 à la source dont la trace a été relevée au début du *chapitre* 7.

Les *versets* 31-59 donnent un nouveau développement de l'enseignement de Jésus. Il est présenté, sans doute à cause du *verset* 30, comme adressé à des Juifs qui avaient cru ; cependant, les tout premiers versets du développement mis à part, Jésus ne fait que prendre acte et, dans une certaine mesure, qu'aggraver le conflit entre lui et le judaïsme. A la fin de la discussion (59), les Juifs prennent des pierres

pour le lapider, mais il réussit à leur échapper. Comme il n'est pas question ici de l'heure de Jésus, on peut douter que cette conclusion vienne de l'évangéliste. Le geste des adversaires de Jésus pourrait bien avoir été emprunté à la source.

Le *chapitre* 9, qui contient l'histoire de l'aveugle-né, présente une homogénéité[1] qui nous dispense de rechercher dans ce morceau des traces de remaniement ou d'incohérence. Beaucoup de traits permettent d'y reconnaître la manière de l'évangéliste et, par conséquent, de lui attribuer la rédaction de ce chapitre.

Le lien qui unit l'histoire de l'aveugle-né aux morceaux qui précèdent et qui suivent est extrêmement ténu. Il n'y a pas liaison organique mais simple juxtaposition. Il n'y a, entre les *chapitres* 8 et 9, aucun lien chronologique, rien ne dit que ce soit au moment où il vient de s'échapper du Temple que Jésus rencontre l'aveugle-né. Les discussions que provoque sa guérison ne sont pas reliées à celles du chapitre précédent.

L'allégorie du berger peut difficilement être reliée à l'épisode de l'aveugle-né, qu'elle suit

1. A la réserve toutefois des *versets* 18-24, dont nous avons parlé p. 237 s.

pourtant sans aucune formule de transition. Elle paraît s'adresser à des gens qui sont attachés à Jésus alors que, dans les dernières paroles du *chapitre* 9, ce sont des adversaires que vise Jésus.

Ce qui a été dit de l'histoire de l'aveugle-né pourrait presque, *mutatis mutandis*, être répété à propos de l'allégorie du berger (10,1-18), avec cette réserve toutefois qu'au lieu d'un développement librement composé, il y aurait une série de variations sur le thème d'une parole de Jésus ou d'un groupe de paroles conservé par la tradition[1]. Les indications sur l'impression produite par les paroles de Jésus (10,6. 19. 21) ont un caractère trop général pour que l'hypothèse d'une source soit nécessaire pour les expliquer. L'allusion faite par le *verset* 21 à la guérison de l'aveugle-né indique, d'ailleurs, l'intervention du rédacteur.

Le *verset* 22 du *chapitre* 10 retient tout de suite l'attention. Les scènes qui précèdent, depuis 7,14, se sont déroulées à Jérusalem sans qu'aucun changement de lieu ait jamais été indiqué ; on lit : « C'était la fête de la Dédicace, à Jérusalem, c'était en hiver, et Jésus circulait dans le Temple, sous le portique de Salomon »

1. Voir les observations présentées sur l'emploi des images dans le quatrième évangile, p. 258 s.

(10,22). Cette phrase, qui ne continue pas le développement, ne peut être attribuée à l'évangéliste, mais doit provenir d'une source qui pourrait bien être la suite de celle que nous avons reconnue au début du *chapitre* 7. La scène ne laisse pas de surprendre le lecteur qui est sous l'impression des enseignements rapportés jusqu'ici. Les Juifs entourent Jésus et lui disent : « Jusques à quand nous tiendras-tu l'esprit en suspens ? Si tu es le Christ, dis-le nous ouvertement » (24). Comment expliquer cette question après les déclarations messianiques aussi précises que nombreuses accumulées dans les chapitres qui précèdent ? Une question comme celle qui est mise ici dans la bouche des interlocuteurs de Jésus implique un enseignement dans lequel la messianité a été supposée, insinuée mais non directement et explicitement affirmée, un enseignement, en un mot, qui comportait sur ce point une certaine obscurité. Un tel enseignement répond beaucoup mieux à la réalité historique que les affirmations messianiques inconditionnées qui remplissent les discours du Christ johannique. Ici encore, on discerne sans peine l'affleurement de la source. L'examen de la réponse de Jésus à la question qui lui est posée confirme cette conclusion : « Je vous l'ai dit, proclame Jésus, et vous ne croyez pas. Les

œuvres que je fais au nom de mon Père me rendent témoignage mais vous ne croyez pas parce que vous n'êtes pas de mes brebis » (25-26). La réponse est faite au point de vue de l'évangéliste alors que la question était formulée à un point de vue très différent. On trouve dans la réponse les notions caractéristiques de la pensée de Jean, celles des œuvres accomplies au nom du Père, du témoignage qu'elles rendent et de l'impuissance des Juifs à croire. La suite de la réponse (27-30) reprend et développe les idées déjà présentées dans l'allégorie du berger (10,1-18), elle est donc à mettre aussi au compte de l'évangéliste.

La réponse de Jésus met le peuple en fureur ; on apporte des pierres pour le lapider (31). On reconnaît ici la main de l'évangéliste. Comment, en effet, concevoir que des gens rendus, par ce qu'ils ont entendu, assez furieux pour vouloir lapider celui qui les a scandalisés, s'interrompent pour engager avec leur adversaire une discussion théologique sur l'emploi du terme de « Fils de Dieu » et conservent, malgré leur exaspération, assez de sang-froid pour suivre l'argumentation quelque peu subtile des *versets* 34 à 36. Ce que nous avons ici est l'écho des controverses que les contemporains de l'évangéliste soutenaient contre leurs adversaires juifs

et, puisque le morceau 32-38 est ainsi à mettre au compte de l'évangéliste, il n'est pas douteux qu'il convienne d'attribuer la même origine au *verset* 31 qui introduit le développement et au *verset* 39 qui lui sert de conclusion.

Les *versets* 40-42 du *chapitre* 10 doivent être regardés de près : Jésus va de l'autre côté du Jourdain, à l'endroit où Jean avait baptisé d'abord (Béthanie, 1,28) et il y demeure. Beaucoup de gens viennent à lui de Jérusalem. Ils croient en lui et déclarent que si Jean n'a pas fait de miracle, du moins tout ce qu'il a dit de Jésus se trouve vrai. Cette allusion au récit du *chapitre* 1, ainsi que le rôle attribué aux miracles, sont des indices auxquels on peut reconnaître l'intervention de l'évangéliste. L'ensemble du morceau ne peut cependant lui être attribué. Il repose sur l'idée que, pendant son séjour à Jérusalem, Jésus a fait des disciples et gagné des partisans qui viennent le trouver dans sa retraite. Or, pour l'évangéliste, l'enseignement de Jésus à Jérusalem aboutit à un échec. Même lorsque quelques Juifs paraissent avoir certaines velléités de se laisser gagner, les explications fournies par Jésus renouvellent le conflit. C'est à des « Juifs qui avaient cru en lui » (8,31) que Jésus adresse des paroles telles qu'à la fin de l'entretien ils prennent des pierres pour le lapi-

der (8,59). De même la question posée à Jésus sur le véritable caractère de son enseignement (10,24) paraît inspirée par un véritable désir de s'instruire qu'ont les auditeurs et pourtant la conclusion de l'entretien est qu'une fois de plus, on veut lapider Jésus (10,31).

On doit donc attribuer à une source l'idée que, pendant sa retraite en Pérée, Jésus reste en contact avec les partisans qu'il a en Judée et qu'ainsi, bien que momentanément il se tienne à l'écart, il reste prêt à reprendre son action dès que les circonstances redeviendront favorables. L'attitude de Jésus en cette circonstance est de tous points analogue à celle que nous lui voyons prendre dans la source reproduite au début du *chapitre* 7, lorsqu'il estime que les circonstances ne sont pas favorables à une action publique en Judée. Cette idée de circonstances opportunes est en contradiction avec l'idée fondamentale de l'évangéliste sur l'opposition absolue à laquelle se heurte l'activité de Jésus. Nous serions donc disposé à retrouver derrière 10,40-42 un fragment de notre source sur l'activité jérusalémite de Jésus.

Nous avons vu, plus haut (p. 327 s.), que l'histoire de la résurrection de Lazare (11,1-45) et la mention de sa retraite à Ephraïm (11,54) n'ont pas dû faire partie de la forme première de

l'évangile, mais sont des morceaux ajoutés par l'évangéliste dans la revision de son œuvre. Il convient d'examiner si les fragments 11,47-53 et 55-57 ont la même origine ou s'ils ne se trouvaient pas déjà dans la première forme de l'évangile et d'où ils viennent. Le morceau 11,47-53 raconte une réunion du sanhédrin motivée par l'émotion qu'a produite la résurrection de Lazare. Les Juifs craignent que la foule ne s'attache à Jésus à cause des miracles qu'il accomplit et que cela ne provoque une intervention des Romains. Caïphe, le grand-prêtre, exprime alors le sentiment qu'il vaut mieux qu'un seul homme périsse plutôt que tout le peuple. L'évangéliste remarque que c'est en sa qualité de grand-prêtre qu'il prononce cette parole prophétique. Il ajoute que ce n'est pas pour le peuple juif seulement mais pour tous les enfants de Dieu que meurt Jésus. A partir de ce moment, les Juifs décident de le faire périr. Il y a une relation certaine entre ce récit et celui par lequel s'ouvre, dans les synoptiques, l'histoire de la passion (*Mt.*, 26,1-5. *Mc.*, 14,1-2. *Lc.*, 22,1-2), principalement sous la forme que lui donne Matthieu. Deux éléments particuliers au récit de Jean peuvent difficilement être tenus pour primitifs. Le premier est le fait que la séance du sanhédrin est mise en relation avec

la résurrection de Lazare ; le second est la parole du grand-prêtre. Il est dit au *verset* 47 : « Cet homme fait beaucoup de miracles. » On ne voit pas bien comment cette expression pourrait être rapportée à la seule résurrection de Lazare. Il pourrait y avoir eu ici une transformation du texte destinée à relier l'épisode de la séance du sanhédrin à l'histoire de Lazare. Il est même difficile de regarder la parole du grand-prêtre comme un élément primitif de la tradition. Les synoptiques ne l'ont certainement pas trouvée dans leur source, sans quoi ils n'auraient pas manqué de la reproduire. Il faut ajouter que cette parole a un caractère théologique très accentué et que le grand-prêtre, à qui elle est attribuée, est appelé Caïphe et non, comme ce semble avoir été le cas dans la tradition johannique primitive, Hanne[1].

Par contre, la crainte d'une intervention romaine pourrait bien être un élément de la tradition primitive laissé de côté par les synoptiques. Jean Réville (p. 225) et Loisy (p. 356) remarquent que cette idée contredit la manière toute intérieure et spirituelle dont le quatrième évangéliste conçoit la messianité de Jésus. L'argument à lui seul ne suffirait pas pour nous

1. Wellhausen, p. 81 ; Schwartz, *I*, p. 351 ; Spitta, p. 367 ; Maurice Goguel, *Passion*, p. 79.

obliger à attribuer l'indication à la source car les autorités juives pourraient craindre un mouvement populaire comme celui dont il est question dans 6,15 qui se produirait contre le gré de Jésus. Mais nous verrons que l'évangéliste a connu une tradition d'après laquelle Jésus était arrêté par le tribun et par la cohorte et, sans doute, conduit directement à Pilate. On peut, avec Schwartz (*II*, p. 171 s.), penser que la même tradition faisait de la crainte des Romains le motif de l'attitude prise à l'égard de Jésus par les autorités juives, mais la disparition d'une grande partie de cette tradition ne permet pas d'apercevoir comment le conciliabule des autorités était relié au récit de l'arrestation. Si c'est une dénonciation juive qui a déterminé l'intervention de Pilate, le rôle joué par les Juifs dans le procès se comprend mieux que si l'autorité romaine a agi de sa propre initiative.

Le morceau 47-53 contient donc certains éléments qui ne peuvent pas être attribués à l'évangéliste qui doit avoir utilisé ici, mais sous une forme plus ancienne, la tradition qu'ont suivie les synoptiques.

Quant au morceau 11,55-57, il ne paraît pas homogène. On est à la veille de la Pâque ; les gens qui montent à Jérusalem pour la fête se

demandent si Jésus y viendra. Mais les autorités (prêtres et pharisiens) ont décrété que quiconque connaîtrait la retraite de Jésus serait tenu de la révéler pour qu'il puisse être arrêté. Le *verset* 57 qui mentionne cette décision appartient à l'évangéliste ; si une telle mesure avait été prise contre Jésus, la question de sa venue à la fête n'aurait même pas pu être posée. Par contre, les *versets* 55-56 répondent exactement à la situation supposée par la source et peuvent lui être attribués.

On aperçoit donc derrière le récit johannique, qui va du *chapitre* 7 au *chapitre* 11, une source qui affleure ça et là et qui présente, au sujet des conditions dans lesquelles Jésus est venu à Jérusalem, une tradition qui diffère à la fois du récit synoptique et de la manière dont le quatrième évangéliste lui-même s'est représenté le développement du ministère de Jésus.

Cette source ne pourrait-elle pas être mise en relation avec une de celles qui ont fourni certains récits des six premiers chapitres ? L'hypothèse d'un lien entre la source galiléenne (miracle de Cana et guérison du fils de l'officier royal) et la tradition du *chapitre* 7 se heurte à une grosse difficulté. C'est que le fil de la narration galiléenne est, en tout cas, interrompu après la guérison du fils de l'officier royal, puisque la

troisième manifestation galiléenne ne se trouve que très déformée au début du *chapitre* 21. Ceci suppose une telle dislocation de la source qu'il faudrait, pour qu'on puisse lui attribuer le récit du *chapitre* 7, des indices singulièrement plus précis que ceux qu'on peut relever.

Les deux récits de la rencontre avec Jean-Baptiste (3,22-4,3) et du refus d'accomplir un miracle (4,43-45.48) sont trop fragmentaires pour qu'on puisse, à leur sujet, aboutir à une conclusion certaine. Quant au récit de la multiplication des pains, c'est, sous la forme que lui donne le quatrième évangéliste, la narration d'un échec de Jésus. Or, au début du *chapitre* 7, Jésus est invité à transporter son activité sur un terrain plus important et non à y chercher la réparation d'un échec. Il est vrai que, sous sa forme primitive, la multiplication paraît avoir été l'occasion d'un mouvement d'enthousiasme populaire auquel Jésus se dérobe. Mais, ainsi comprise, la multiplication ne peut avoir précédé la demande adressée à Jésus, car ce ne pourrait être au moment où il vient de se dérober à une ovation messianique qu'on lui suggérerait l'idée d'une manifestation publique à Jérusalem.

III. — Les sources de l'histoire de la passion[1] et de la résurrection

L'histoire de la passion commence au *chapitre* 12, au moment où, six jours avant la Pâque, Jésus arrive à Béthanie.

1° *L'onction de Béthanie* (12, 1-11). — Elle est placée la veille de l'entrée de Jésus à Jérusalem. La scène se déroule dans la maison de Lazare. Marthe sert à table, Marie oint d'huile les pieds de Jésus, puis les essuie avec ses cheveux. Judas murmure sur la perte d'argent que représente son geste. L'évangéliste remarque que cette observation lui est dictée par la cupidité et non par le souci des pauvres. Jésus répond que la femme a gardé cette huile précieuse pour sa sépulture.

Ce récit présente des affinités frappantes avec celui de Marc (14,3-9) et de Matthieu (26,6-13). D'après eux, les scène se passe quelques jours plus tard, à Béthanie aussi, mais dans la maison de Simon le Lépreux. Une femme qui n'est pas nommée oint les cheveux de Jésus. A ceux qui murmurent (Matthieu seul dit que ce sont les

1. Maurice Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris, 1910.

disciples), Jésus répond qu'ils auront toujours les pauvres avec eux mais que la femme a oint par avance son corps pour la sépulture et que ce qu'elle a fait sera raconté partout où l'Evangile sera prêché.

Le récit de Luc (7,36-50) est sensiblement différent. Au cours d'un voyage, sans doute en Galilée, pendant qu'il est à table chez un pharisien, une femme de mauvaise vie vient baiser les pieds de Jésus, les mouille de ses larmes, les essuie avec ses cheveux, les oint d'huile. La parabole des deux débiteurs répond au pharisien qui se scandalise de ce que Jésus s'est laissé toucher par une femme pécheresse. Dans un autre contexte (10,38-42), Luc raconte que, dans un village où Jésus est entré, une femme, Marthe, le sert pendant que sa sœur, Marie, assise à ses pieds, écoute ses paroles.

Le récit de Jean est apparenté à la fois à celui de Marc et de Matthieu[1] et à celui de Luc[2] qu'il combine entre eux. On peut expliquer par le développement de la tradition presque tout ce

1. Cela résulte du lieu et du moment où la scène est placée et de toute la marche du récit, particulièrement de l'allusion à la sépulture de Jésus. Il y a, de plus, un grand nombre de mots communs entre Jean, Matthieu et Marc, cf. *Passion*, p. 40, n. 2.

2. Cela résulte de ce que, chez Luc et chez Jean, la femme verse son parfum sur les pieds de Jésus et les essuie avec ses

que le récit johannique contient de particulier, à savoir : les noms de Marthe, de Marie et de Lazare, l'attribution de la remarque désobligeante à Judas et l'interprétation de cette remarque par l'avarice du personnage.

Mais un détail n'est pas susceptible d'être expliqué de la même manière : c'est la réponse de Jésus à Judas : « Laisse-la le garder pour le jour de ma sépulture ». Ce n'est pas, comme l'a remarqué avec raison Schwartz (*II*, p. 178), l'équivalent de l'allusion à un embaumement anticipé qui se trouve dans le récit de Marc et de Matthieu. La phrase de Jésus suppose que la femme a gardé la plus grande partie de son parfum[1]. L'onction sur les pieds ne serait due qu'à l'influence de la tradition synoptique. Sous sa forme originale, le récit aurait servi d'introduction à une relation de la mise au sépulcre dans laquelle une femme jouait un rôle capital[2]. La combinaison de cette tradition avec le récit

cheveux. Ce dernier trait se comprend chez Luc où les pieds de Jésus ont été mouillés de larmes ; il n'est chez Jean qu'une survivance du récit de Luc.

1. Spitta (p. 265) pense que, dans le récit primitif, on reprochait à la femme de ne pas avoir consacré à des aumônes le reste du parfum.

2. De ce récit, un détail subsiste peut-être dans la mention des aromates 19, 39-40.

synoptique n'en aurait laisssé subsister que des débris.

On n'aperçoit pas clairement la raison pour laquelle l'onction est placée dans le récit johannique à la veille de l'entrée de Jésus à Jérusalem et non quelques jours plus tard. Loisy (p. 361) et Heitmüller (p. 136) pensent que Jean a voulu mettre l'onction avant l'entrée à Jérusalem parce que la sépulture précède l'entrée dans la gloire. L'explication serait séduisante si l'évangéliste avait mis plus en relief le récit de l'entrée à Jérusalem. Il semble, au contraire, si on compare son récit à celui des synoptiques, qu'il l'ait comme atténué. La raison de la transposition nous paraît devoir être cherchée ailleurs. Nous avons vu (*Intr.*, *I*, p. 301) que l'onction de Béthanie semble être un élément récent de la tradition évangélique ; Jean pourrait avoir subi l'influence d'une relation de la passion qui l'ignorait et qui présentait un développement plus organique des faits depuis le dernier acte public de Jésus jusqu'au dénouement du drame. On pourrait aussi supposer que le récit johannique original se rapportait à autre chose qu'à l'onction telle qu'elle est actuellement racontée dans les synoptiques et voir dans la place occupée par l'épisode un élément de la tradition primitive.

2° L'*entrée à Jérusalem* (12,12-16 [1]. Cf. *Mc.*, 11,1-10. *Mt.*, 21,1-9. *Lc.*, 19,28-38). — Le récit de Jean dépend des récits synoptiques. Un seul fait suffit à l'établir. Jean ne raconte pas les préparatifs de l'entrée, il dit cependant, après avoir cité *Zacharie*, 9,9 : « Les disciples se souvinrent que cela avait été écrit de lui et qu'ils avaient fait cela pour lui » (16). Ces derniers mots ne peuvent se rapporter qu'au rôle qu'ils avaient joué en allant à la recherche de l'âne. La suppression de cette partie du récit est plus qu'une simplification, c'est une transformation de l'épisode. L'entrée à Jérusalem n'est plus une proclamation messianique de Jésus, c'est une manifestation d'enthousiasme de la foule qui réalise une prophétie messianique mais dont le sens n'apparaît que plus tard.

3° *Le trouble dans l'âme de Jésus* (12,20-36. Cf. *Mc.*, 14,32-42. *Mt.*, 26,36-46. *Lc.*, 22,40-46). — Après l'entrée à Jérusalem, des Grecs demandent à voir Jésus. A leur requête présentée par Philippe et André, Jésus répond par une allusion à l'heure où le Fils de l'Homme doit être glorifié (20-23) et par une déclaration sur la fécondité

1. Les *versets* 17-19 qui expliquent l'enthousiasme populaire par l'impression produite par la résurrection de Lazare, viennent de la revision de l'évangéliste.

de sa mort (24-26)[1]. Ces deux développements introduisent une parole de Jésus sur le trouble dont son âme est remplie : « Mon âme, dit-il, est troublée. Pourquoi dirais-je : Père, sauve-moi de cette heure, puisque c'est pour cette heure que je suis venu[2] ? Père, glorifie ton nom. » Une voix céleste répond : « Je l'ai glorifié et je le glorifierai. » Le peuple croit que c'est le tonnerre ou qu'un ange a parlé à Jésus mais lui déclare que cette voix s'est fait entendre à cause du peuple (27-30).

Ce morceau est manifestement apparenté à l'épisode de Gethsémané raconté par les synoptiques, particulièrement sous la forme que lui donne Luc[3]. Mais le récit a d'abord été simplifié ;

1. Jean Réville (p. 229 s.) a signalé une certaine correspondance entre ces déclarations du Christ johannique et l'enseignement que, dans les synoptiques, Jésus donne à ses disciples sur la nécessité de sa mort (par ex. *Mc.*, 8, 31). Il n'y a cependant pas là de parallélisme véritable. Dans les synoptiques, Jésus se borne à prophétiser la passion et à en affirmer la nécessité. Chez Jean, il insiste surtout sur la fécondité de sa mort. Le seul contact direct avec la tradition des Logia est celui qu'il y a entre *Jn.*, 12, 25 et *Mt.*, 10, 39.

2. On peut aussi traduire : « Dirai-je : Père sauve-moi de cette heure ? Mais c'est pour cette heure que je suis venu... ».

3. Wetter (*Verherrlich.*, p. 60-62) voit dans l'angoisse du Christ un écho de l'angoisse du myste au moment de l'initiation. Cette explication ne nous paraît pas exclure la réminiscence de l'épisode de Gethsémané.

il n'y a pas trace, chez Jean, d'une triple prière de Jésus, et surtout il a été transposé. Jésus ne demande pas à être délivré de cette heure, il en affirme la nécessité. La réponse céleste ne sert pas à le réconforter, c'est une manifestation destinée au peuple. Pour donner ce caractère à l'épisode, Jean a dû le déplacer. Il ne se trouve plus, dans son récit, au moment de l'arrestation, alors que Jésus est seul, éloigné de ses disciples et, encore plus, de la foule ; il a lieu immédiatement après l'entrée à Jérusalem, en présence du peuple. Cette transformation n'implique l'utilisation d'aucune tradition particulière, elle est due entièrement à des considérations théologiques. Le Christ johannique ne pouvait demander à être délivré de la mort. S'il avait prononcé une parole où semblait s'exprimer le trouble de son âme et si Dieu y avait répondu, ce n'avait pu être que pour l'instruction du peuple (Weinel, p. 171).

Quelques auteurs[1] ont pensé que l'épisode des Grecs était un fragment mutilé d'une tradition impossible à reconstituer dans son intégrité. Cette hypothèse n'est nullement nécessaire. Pour l'évangéliste, la réponse à la

1. Wellhausen, p. 56 ; Schwartz, *II*, p. 182 ; Spitta, p. 273 s.

requête des Grecs est implicitement contenue dans cette déclaration de Jésus : « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (12,32). Par cette parole, Jésus indique que sa mort est la condition qui doit être réalisée pour que tous les hommes puissent venir à lui (HEITMÜLLER, p. 137 s.). L'épisode des Grecs est destiné, dans la pensée de Jean, à expliquer comment, Jésus n'ayant prêché qu'aux Juifs, l'Evangile s'adresse cependant à l'humanité toute entière [1].

La déclaration de Jésus sur l'imminence de sa mort et du jugement du Prince de ce monde provoque une question des auditeurs à laquelle Jésus répond en les invitant à marcher pendant qu'ils ont la lumière (12,34-36). C'est là un développement théologique qui appartient à l'évangéliste.

4° *Réflexions de l'évangéliste* (12,37-50). — A la fin du récit de l'activité publique de Jésus, l'évangéliste place une série de réflexions sur l'incrédulité des Juifs (12,37-43) qu'il rattache à deux citations d'Esaïe (53,1 et 6,9.10). Il reprend ensuite le même thème en mettant,

1. Ceci n'exclut pas l'explication de WETTER (*Verherrlich.*, p. 57) qui pense que la requête des Grecs rappelle la formule d'introduction d'une liturgie de mystère.

cette fois, le développement dans la bouche de Jésus (12,44-50) sans se préoccuper aucunement d'indiquer en quelles circonstances ces paroles auraient été prononcées. Ce passage est caractéristique. Il permet de saisir sur le vif le procédé par lequel l'évangéliste transforme ses réflexions en paroles de Jésus.

5° *La dernière soirée* (13,1-14,31). — Jean ne raconte pas le dernier repas de Jésus, les événements qu'il rapporte supposent cependant ce repas qui est, par exemple, expressément visé dans 13,2. Le récit johannique est ainsi constitué :

a) introduction visant une preuve suprême d'amour donnée par Jésus aux siens (13,1-2) ;

b) Jésus lave les pieds des disciples (13,3-17) ;

c) annonce de la trahison de Judas (13,18-30) ;

d) annonce du reniement de Pierre (13,31-38) ;

e) instructions et adieux (14,1-31).

Malgré l'absence d'un récit de la cène[1], il y a une analogie frappante entre le récit johannique et le récit synoptique surtout sous la forme que lui donne Luc :

1. Sur diverses explications qui ont été proposées de cette absence, voir Maurice Goguel, *Passion*, p. 55 s.

Jean	Luc
Lavement des pieds.	Cène.
Instruction sur l'humilité.	Annonce de la trahison.
Annonce de la trahison.	Dispute de préséance.
Annonce du reniement.	Annonce du reniement.

L'épisode du lavement des pieds occupe donc la place de la cène chez Luc. Ces observations faites, examinons, l'un après l'autre, les éléments du récit johannique.

a) L'introduction de 13,1-2 est manifestement un élément rédactionnel derrière lequel il n'y a lieu de supposer aucune source.

b) Le lavement des pieds (13,3-17). — Cet épisode, la déclaration de Jésus à Pierre en est la preuve, a, dans le récit johannique, une importance capitale. Quant au sens précis du geste de Jésus, les assistants ne pourront le comprendre que plus tard. La discussion avec Pierre prouve qu'il a une valeur intrinsèque comme moyen de purification. Enfin, il s'agit d'un acte qui doit être répété (13,14 s.). Malgré l'ordre précis que contient le récit johannique, il n'y a, dans l'ancienne Eglise, aucune trace d'un sacrement du lavement des pieds [1]. Il faut

1. Le plus ancien témoignage relatif à l'usage du lavement des pieds des pauvres le Jeudi Saint, se trouve chez Augustin, cf. Tschackert, art. *Fusswaschung*, *R. E.*, *VI*, p. 324 s.

donc penser que l'ordre de répétition est comme symboliquement transposé et se rapporte en réalité à autre chose. Ceci est d'autant plus vraisemblable que l'interprétation littérale de l'épisode se heurte à de grosses difficultés. « Celui qui est lavé, déclare Jésus à Pierre, n'a plus besoin qu'on lui lave rien sinon les pieds » (10)[1]. Ceci fait allusion à un acte antérieur qui ne peut être constitué par des ablutions juives. La phrase « vous êtes purs mais non pas tous » ne peut se rapporter à une pureté matérielle ou rituelle. Le bain auquel il est fait allusion ne peut être que le baptême. L'affirmation que l'un des apôtres n'est pas pur vise Judas. La souillure des pieds qu'il est nécessaire d'effacer représente les péchés postérieurs au baptême dont l'homme doit être purifié. Il faut relever la phrase : « Tu ne comprends pas encore ce que je fais, tu le comprendras par la suite » (7). Tout dans l'histoire de la passion étant dominé par la mort du Christ, il n'est pas téméraire de penser que l'épisode du lavement des pieds est une allégorie dont le sens profond ne pourra être compris qu'après la mort de Jésus. Quand on se souvient que, pour le quatrième évangéliste,

1. Ce texte est le plus probable bien que certains manuscrits (ℵ. C) ne donnent pas « sinon les pieds ».

l'eucharistie ne sera possible qu'après la glorification, on est amené à penser que le récit du lavement des pieds doit être une allégorie de la cène[1].

Cette opinion est confirmée par le fait que le récit johannique ne fait que concrétiser ce qui, dans le récit de Luc, était donné sous forme d'enseignement (*Lc.*, 22,27). Il a suffi, au quatrième évangéliste, de transposer en acte la parole : « Que celui qui commande soit comme le serviteur » pour créer un épisode dans lequel Jésus remplit les fonctions du plus humble des esclaves. Luc racontait l'institution de la cène et rapportait une leçon d'humilité donnée par Jésus à ses disciples. Jean a réuni les deux choses, de la leçon de Jésus il a fait un acte et, de cet acte, une allégorie de l'eucharistie. Cette partie du récit johannique ne suppose donc pas d'autre source que la tradition synoptique dont elle est une élaboration théologique.

c) Annonce de la trahison de Judas (13,18-30). — Cf. p. 331 s.

d) Annonce du reniement de Pierre (13,31-38. Cf. *Mc.*, 14,26-31. *Mt.*, 26,30-35. *Lc.*, 22,31-34). — L'annonce du reniement de Pierre est intro-

1. Maurice Goguel, *L'Eucharistie*, p. 195 s.

duite par une question de l'apôtre qui demande à Jésus : « Seigneur, où vas-tu ? » Jésus lui répond : « Où je vais tu ne peux me suivre mais tu me suivras plus tard. » Comme Pierre proteste, Jésus annonce que le coq ne chantera pas trois fois avant qu'il n'ait renié deux fois son maître. Dans les synoptiques, l'annonce du reniement se place aussi à la fin de la soirée. Matthieu et Marc le rapportent après que Jésus et ses disciples ont quitté la chambre haute ; Luc le place encore avant le départ. La parenté du récit de Jean avec le récit synoptique est évidente. Ce qui lui appartient en propre, c'est l'introduction où Pierre manifeste son intention de suivre son maître. C'est là une allusion au martyre de Pierre analogue à celle qu'on trouve au *chapitre* 21. Elle ne repose pas sur une tradition ancienne. Le récit johannique provient de la fusion de la tradition synoptique avec la tradition plus récente sur le martyre de l'apôtre. La correction a pour effet d'atténuer, en évoquant sa fidélité ultérieure, ce qu'il y a d'odieux dans la conduite de Pierre. Déjà, Luc (22,32) avait introduit une allusion à la conversion de Pierre et à son rôle pour affermir ses frères. Ce qu'il y a de particulier dans le récit de Jean ne peut être regardé comme primitif, puisque cela implique que les

disciples ont nettement compris que Jésus va à la mort[1].

e) Instructions et adieux (14,1-31)[2]. — Le contenu de ce discours, son caractère théologique et l'étroite relation qu'il a avec les *chapitres* 15 à 17 qui appartiennent à l'évangéliste, indiquent qu'il est un développement pour lequel il n'est pas nécessaire de recourir à l'hypothèse d'une source.

6° *Arrivée au Jardin des Oliviers* (18,1-2. Cf. *Mc.*, 14,32ª. *Mt.*, 26,36ª. *Lc.*, 22,39). — Jean dit que le jardin où Jésus se rend, après avoir quitté la chambre haute, se trouve de l'autre côté du torrent du Cédron et que Jésus avait coutume d'y venir avec ses disciples. Il n'a pas le nom de Gethsémané. Le détail topographique particulier qu'il donne fait penser que son récit ne peut être la simple reproduction de la tradition synoptique. L'allusion à l'habitude de Jésus de venir dans ce jardin précise une indication de Luc, mais de manière à mieux expliquer en quoi a consisté la trahison de Judas. A côté des récits synoptiques, Jean a utilisé une tradition qui nommait le Cédron.

1. Corssen, *Die Abschiedsreden Jesu in dem vierten Evangelium, Z. N. T. W., VIII*, 1907, p. 142.

2. Cf. p. 366 s.

7° *Arrestation* (18,3-11. Cf. *Mc.*, 14,43-50. *Mt.*, 26,47-56. *Lc.*, 22,47-53). — Le récit johannique de l'arrestation de Jésus n'est pas homogène, la collaboration des agents du sanhédrin et des troupes régulières romaines étant inconcevable. On peut comprendre le récit de Jean comme une combinaison de la tradition synoptique et d'une tradition différente. Il présente les caractéristiques suivantes : 1° Jésus n'est pas arrêté seulement par les agents du sanhédrin mais aussi par la cohorte (le tribun est mentionné au *verset* 12)[1] ; 2° La scène du baiser de Judas manque ; 3° L'épisode de l'épée a une forme qui répond à un autre stade de l'évolution de la tradition.

Il convient de reprendre successivement ces trois points.

Tandis que Marc et Matthieu font arrêter Jésus par des Juifs et que Luc parle seulement d'une foule de gens armés[2], Jean fait intervenir des Juifs et des Romains. L'hostilité que le quatrième évangile témoigne constamment aux

1. Le terme employé n'implique pas que la cohorte toute entière participe à l'arrestation. Il peut ne se rapporter qu'à un détachement de cette troupe.

2. Ce qui, à la rigueur, pourrait se comprendre par le désir de l'évangéliste de ne pas choisir entre deux traditions différentes.

Juifs ne permet pas d'imaginer qu'il ait voulu atténuer leur responsabilité dans l'arrestation de Jésus en la faisant partager par les Romains. C'est par une source qu'il a dû être amené à présenter les choses comme il l'a fait. Il faut peut-être aller plus loin encore et admettre que la tradition particulière utilisée par lui ne faisait intervenir que les Romains[1].

La scène du baiser de Judas est remplacée par un épisode particulier. Jésus s'avance à la rencontre de la troupe et pose cette question : « Qui cherchez-vous ? » On lui répond : « Jésus de Nazareth » ; et quand il déclare : « C'est moi », la troupe, épouvantée, recule et tombe à terre. Le même dialogue se répète une seconde fois et Jésus ajoute : « Si c'est moi que vous cherchez, laissez aller ceux-ci ». Ce petit morceau peut être facilement expliqué sans l'intervention d'aucune tradition particulière. Il s'agit, pour l'évangéliste, de montrer que c'est librement que Jésus va à la mort, pour réaliser le plan de Dieu. Il

1. C'est ce que pense SCHWARTZ, *I*, p. 352. SPITTA (p. 359) estime, au contraire, que c'est la mention des Romains qui est un élément secondaire. Son argumentation ne paraît pas décisive, car elle s'appuie sur un détail (c'est un serviteur du grand-prêtre et non un soldat qui est atteint par l'épée de Pierre) qui vient de la tradition synoptique. L'introduction secondaire de la cohorte ne se comprendrait pas dans le récit johannique qui tend à atténuer la responsabilité romaine.

n'est pas arrêté par ses ennemis, il se livre à eux. Accessoirement, l'épisode est destiné aussi à couvrir la retraite des disciples.

En ce qui concerne l'épisode de l'oreille coupée, les particularités du récit johannique n'ont pas plus de portée que les différences que les trois récits synoptiques présentent entre eux. Elles peuvent être entièrement expliquées par l'évolution naturelle des récits[1].

8° *Le procès juif* (18,12-27. Cf. *Mc.*, 14,53-72. *Mt.*, 26,57-75. *Lc.*, 22,54-71). — Le récit johannique de la comparution de Jésus devant les autorités juives se présente de la manière suivante :

a) Jésus est d'abord conduit devant Hanne, beau-père de Caïphe, grand-prêtre de cette année-là (12-14).

b) Pierre et un autre disciple suivent de loin. L'autre disciple fait entrer Pierre dans la cour du grand-prêtre. Le premier reniement se place à ce moment-là. Il y a, dans la cour, un feu auprès duquel les serviteurs se chauffent. Pierre se tient avec eux (15-18) ;

1. Par deux détails (c'est Pierre qui tire l'épée, et le blessé s'appelle Malchus), le récit de Jean est plus évolué que celui des synoptiques. Sur un point (Jésus guérit le blessé), le récit de Luc appartient à un stade plus avancé de l'évolution de la tradition.

c) Jésus est interrogé par le grand-prêtre (19-23) ;

d) Hanne envoie Jésus chez Caïphe (24) ;

e) Pierre, qui se chauffe dans la cour, renie Jésus par deux fois ; le coq chante (25-27).

La décomposition de l'épisode du reniement de Pierre est anormale, elle ne peut s'expliquer que par l'intercalation au milieu du récit d'un fragment ayant une autre origine.

La localisation des diverses scènes rapportées présente de sérieuses difficultés. D'abord, on se trouve dans la maison d'Hanne (qui, d'après le *verset* 24, est différente de celle de Caïphe). Dans cette maison, Jésus est interrogé non par Hanne, mais par Caïphe. Il est ensuite conduit chez Caïphe. A la fin du récit, on se retrouve dans la cour de Hanne. On[1] a proposé, en s'appuyant sur le témoignage de la Syriaque du Sinaï et de Tatien, de mettre un peu d'ordre dans le récit en intercalant le *verset* 24 entre les *versets* 13 et 14. De chez Hanne, où à la vérité on ne verrait pas pourquoi il aurait été conduit, Jésus serait tout de suite amené chez Caïphe et c'est là que

1. Loisy [1], p. 828-831 (dans la seconde édition (p. 457) Loisy considère le texte de la syriaque du Sinaï comme un remaniement du texte traditionnel) ; Wellhausen, p. 81 s. ; Blass, p. 91.

se déroulerait toute la scène. On peut objecter à cette hypothèse que l'autorité des témoins que l'on invoque est bien faible, étant donné surtout que le souci de rendre le texte clair peut, à lui seul, expliquer la correction des reviseurs syriaques [1].

Le texte actuel de Jean ne peut être compris que comme une combinaison d'éléments disparates. On y reconnaît d'abord un récit du reniement de Pierre (15-18.25-27), dont nous avons essayé de montrer plus haut (p. 324 s.) qu'il doit reposer sur une tradition excellente, et qu'il dissipe les obscurités que présentent les récits synoptiques.

Ce qu'il y a d'étrange dans le rôle joué par Hanne et par Caïphe s'explique, sans doute, par l'emploi d'une tradition qui connaissait Hanne comme grand-prêtre [2]. Caïphe n'aurait été introduit dans le quatrième évangile que sous l'influence du récit de Matthieu. Les *versets* 13[b]-14 devraient alors être considérés comme des éléments rédactionnels.

Ces versets et le récit du reniement de Pierre

1. Holtzmann-Bauer, p. 282 ; J. Réville, p. 267, n. 2 ; Schwartz, *I*, p. 350 s. ; Heitmüller, p. 168 ; Stanton, *III*, p. 72.

2. Wellhausen, p. 81 ; Schwartz, *I*, p. 351 ; Spitta, p. 367.

mis à part, la narration johannique du procès juif de Jésus présente les particularités suivantes :

1° Ce sont les soldats romains, conduits par le tribun et accompagnés par les agents juifs, qui mènent Jésus chez le grand-prêtre. Il n'y a aucune raison de juger ce trait autrement que dans le récit de l'arrestation.

2° Jean ne mentionne pas de séance du sanhédrin. L'épisode rapporté a, par là, un caractère particulier. Jésus est simplement interrogé par le grand-prêtre, il ne comparaît pas devant le tribunal juif. Il est envoyé à Pilate sans qu'aucune condamnation ait été prononcée ou, du moins, mentionnée. Les synoptiques, au contraire, parlent d'un procès engagé contre Jésus devant le sanhédrin et d'une condamnation portée contre lui par ce tribunal. Derrière le récit johannique, on aperçoit une tradition originale d'après laquelle les Romains jouaient, dans le procès de Jésus, un rôle beaucoup plus actif que celui qui leur est assigné par les trois premiers évangiles. L'introduction de Caïphe et ce qui est raconté de la comparution de Jésus devant le grand-prêtre ont pour effet de rapprocher le récit johannique de la tradition synoptique.

Pendant l'interrogatoire qu'il subit, Jésus

reçoit un soufflet pour avoir répondu à Hanne en le renvoyant à l'enseignement donné publiquement dans le Temple. Ce soufflet, qui remplace les mauvais traitements subis par Jésus dans la cour du grand-prêtre d'après Marc et Matthieu, provoque la déclaration de Jésus : « Si j'ai mal parlé, prouve-le ; si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ? » Cette parole, qui doit mettre en lumière la haine aveugle des Juifs, était mieux à sa place pendant un interrogatoire qu'au cours d'une scène de brutalité.

Le refus de Jésus de répondre au grand-prêtre a été substitué par Jean aux déclarations du Christ synoptique. Cette modification paraît avoir été déterminée par l'idée que la haine des Juifs contre Jésus suffit pour expliquer le drame de la passion, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir même l'apparence d'un prétexte. En face des Juifs, Jésus ne se défend pas. Il a l'attitude d'une victime qui, librement, accepte le sacrifice que Dieu lui demande.

Des trois premiers évangiles au quatrième, le récit a subi une intéressante transposition. Chez les synoptiques, Jésus répond au grand-prêtre, il est condamné par le sanhédrin. Quand il comparaît devant Pilate pour que la sentence juive soit confirmée, il garde le silence, son sort est déjà réglé. Dans le quatrième évangile,

devant les Juifs, dont la haine aveugle l'a, à l'avance, condamné, Jésus se tait. Devant Pilate qui peut être éclairé, Jésus parle, et Pilate est conquis, mais il ne peut résister à la pression qu'exerce sur lui la haine des Juifs.

En résumé, le récit johannique repose sur deux bases : le récit synoptique, d'une part, et, de l'autre, une tradition particulière qui est certainement la suite de celle que nous avons reconnue dans le récit de l'arrestation.

9° *Jésus devant Pilate* (18,28-19,16. Cf. *Mc.*, 15,1-20. *Mt.*, 27,1-2. 11-31. *Lc.*, 23,1-25). — Ce récit, beaucoup plus développé que celui des synoptiques, apparaît comme un roman historique à tendance apologétique[1] qui utilise les épisodes racontés par les synoptiques, surtout ceux qui se trouvent dans l'évangile de Luc.

Le récit johannique n'est pas homogène. Spitta (p. 371) a noté que la question de Pilate : « Quelle accusation portez-vous contre cet homme ? » (18,29) suppose la présence de Jésus qui semble cependant avoir déjà été conduit à l'intérieur du prétoire. Le *verset* 13 du *chapitre* 19, où il est dit que Pilate s'assied au tribunal,

1. Sur ce point, voir nos études : *Les Chrétiens et l'Empire Romain à l'époque du Nouveau Testament*, Paris, 1908, p. 24 s. ; *Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion*, *R. H. R.*, *t. LXII* (1910), p. 301 s.

paraît raconter le commencement du procès alors que toute une série de ses péripéties s'est déjà déroulée de 18,28 à 19,12 (Spitta, p. 374). Le jour où a lieu le procès est indiqué deux fois (18,28 ; 19,14), ce qui est peu naturel (Schwartz, *I*, p. 357).

Le procès est engagé par une question de Pilate qui demande quelle est l'accusation portée contre Jésus (18,28-30). La réponse des Juifs est évasive : « ils n'auraient pas livré un innocent ». Aucune autre réponse ne pouvait être donnée puisque, dans le récit de Jean, le procès n'est pas déterminé par les prétentions messianiques de Jésus, mais uniquement par la haine des Juifs. Pilate leur propose alors de juger eux-mêmes l'accusé, à quoi ils répondent qu'il ne leur est permis de faire périr personne (18,30-32). Ces détails sont suggérés, d'une part, par la narration synoptique et, de l'autre, par le souci du rédacteur de mettre, autant que possible, les Romains hors de cause. Le début du récit du procès ne peut provenir de la tradition particulière utilisée par Jean dans les morceaux précédents. Si l'autorité romaine a participé à l'arrestation de Jésus, Pilate ne devait pas avoir besoin de s'enquérir des raisons pour lesquelles Jésus est amené devant lui. Comment, d'autre part, se représenter les Juifs

rappelant à Pilate les prérogatives du gouverneur romain ? L'épisode doit expliquer l'intervention de Pilate et, en même temps, réduire son rôle à une simple ratification d'une condamnation juive que le récit johannique n'avait cependant pas rapportée.

Pilate pose à Jésus la même question que dans les synoptiques : « Es-tu le roi des Juifs ? » Jésus ne se borne pas à une réponse affirmative formulée exactement avec les mêmes mots que dans les premiers évangiles ; il ajoute une explication sur la nature de son Royaume et sur la vérité (18,33-37). L'intention apologétique est manifeste. La question de Jésus : « Dis-tu cela de ton propre chef, ou d'autres te l'ont-ils dit de moi ? » (18,34) n'est pas à sa place dans le récit johannique actuel où ce sont les Juifs qui ont livré Jésus à Pilate. Cette phrase paraît provenir de la tradition d'après laquelle c'était Pilate qui faisait procéder à l'arrestation de Jésus.

Cette partie de l'interrogatoire est placée à l'intérieur du prétoire pour expliquer comment les synoptiques, censés rapporter seulement ce qui s'est passé dehors, ne l'ont pas relatée (voir p. 220 s.). Il y a peut-être aussi une réminiscence d'un récit d'après lequel Jésus comparaissait devant Pilate sans que les Juifs fussent ses accusateurs.

Comme dans le récit synoptique, Pilate proclame l'innocence de Jésus ; il le fait en des termes qui se rapprochent beaucoup de ceux que Luc met dans la bouche du gouverneur (*Jn.*, 18,38. *Lc.*, 23,4).

Jean raconte ensuite que Pilate offre aux Juifs de libérer Jésus pour suivre la coutume qu'il avait de mettre en liberté un prisonnier à chaque fête. Mais le peuple réclame de nouveau Barabbas (18,39-40). Les mots « de nouveau » alors qu'aucune demande des Juifs n'avait encore été rapportée attestent l'emprunt de l'épisode aux synoptiques[1]. Le récit est abrégé dans le quatrième évangile et sa conclusion manque complètement. L'auteur ne dit pas que Pilate relâche Barabbas, il se borne à relater que les Juifs demandent sa liberté.

Il n'est pas malaisé de découvrir ce qui a déterminé l'évangéliste à mutiler ainsi l'épisode de Barabbas. C'était, dans les synoptiques, la conclusion du procès romain. En même temps qu'il ordonnait la libération de Barabbas, Pilate prononçait la condamnation de Jésus. Or, pour Jean, le procès ne se termine pas à ce moment. Pilate tente encore, à plusieurs reprises, d'obtenir que les Juifs renoncent à leur accusation.

1. Loisy, p. 472 ; Schwartz, *I*, p. 356 ; Spitta, p. 373.

L'évangéliste ne pouvait donc rapporter déjà la condamnation de Jésus et, comme celle-ci était impliquée dans la libération de Barabbas, il devait réserver cette conclusion pour plus tard. Arrivé au point où il aurait dû la placer, il a oublié qu'il n'avait pas terminé l'épisode de Barabbas, il s'est borné à parler de la condamnation de Jésus sans rien dire de la mise en liberté du brigand.

Après que sa tentative de libérer Jésus a échoué, Pilate le fait battre de verges par les soldats, revêtir d'une couronne d'épines et d'un manteau de pourpre et le présente ainsi comme étant « l'homme » à quoi les Juifs répondent en criant : « Crucifie-le » (19,1-6[a]). Cet épisode correspond à celui qui est raconté dans les synoptiques après la condamnation (Spitta, p. 373). Des deux côtés, Jésus est battu, outragé et, par dérision, traité en roi. C'est ainsi que s'explique la place occupée par cet épisode dans le récit johannique. Chez les synoptiques, la flagellation et les outrages viennent après la condamnation ; ce sont les premiers actes du supplice. Comme Jean raconte ensuite d'autres tentatives de Pilate pour libérer Jésus, l'épisode n'a plus, dans son récit, une place organique. Chez lui, un accusé est traité en condamné. L'auteur du quatrième évangile paraît s'être

inspiré, pour transposer l'épisode comme il l'a fait, de cette parole que Luc met dans la bouche de Pilate : « Après l'avoir châtié, je le remettrai en liberté » (23,16).

Le récit synoptique des outrages a pris, dans le récit johannique, une portée particulière. Le traitement royal subi par Jésus a une valeur prophétique ; c'est pour rendre témoignage à la vérité, en quelque sorte malgré lui, que Pilate déclare : « Voici l'homme ».

Pilate essaye, une fois encore, de se défaire de la responsabilité de la condamnation en remettant l'affaire aux Juifs (19,6^{b}-7) ; ce trait fait doublet avec 18,31-32. Puis Pilate interroge de nouveau Jésus. Dans la question qu'il lui pose : « D'où es-tu ? » il peut y avoir une réminiscence et une correction de l'envoi à Hérode rapporté par Luc. Cette fois, Pilate n'obtient pas de réponse, ce qui peut être une réminiscence de silence de Jésus devant Pilate dans les synoptiques, mais ce silence est ensuite expliqué par Jésus d'une manière qui implique une reconnaissance formelle de la légitimité et de l'origine divine du pouvoir romain (19,10-11). L'évangéliste a voulu expliquer par là que dans le silence de Jésus il n'y avait aucune hostilité contre le pouvoir du procurateur.

En rapportant la condamnation, Jean raconte

comment les Juifs, faisant parade d'un loyalisme romain qui, pour eux, est un sacrilège, obligent Pilate à prononcer la condamnation. Pilate ne le fait qu'après avoir présenté Jésus comme le roi des Juifs. Ici encore, son attitude semble avoir, pour l'évangéliste, une valeur prophétique (19,12-16).

En résumé, le récit johannique du procès romain apparaît comme une élaboration du récit synoptique, mais, dans cette élaboration, Jean n'a pas seulement été dirigé par des préoccupations apologétiques, il a subi l'influence d'une tradition particulière dont on reconnaît ça et là dans son récit quelques fragments.

10° *Le crucifiement* (19,17-30. Cf. *Mc.*, 15,22-41. *Mt.*, 27,33-56. *Lc.*, 23,33-49). — Le récit johannique du crucifiement est, suivant l'expression de Schwartz (*I*, p. 358), une édition revisée du récit synoptique. Ses principales particularités sont les suivantes :

1° L'épisode de Simon de Cyrène est supprimé, sans doute pour concentrer toute l'attention sur la personne de Jésus et éviter tout ce qui pourrait paraître atténuer son supplice et peut-être aussi pour ruiner la fausse interprétation que les docètes pouvaient être tentés de donner du rôle de Simon.

2° Le détail des brigands crucifiés est maintenu mais simplifié. Il ne semble pas y avoir là autre chose que la suppression de détails jugés accessoires.

3° Comme Luc, Jean ne parle pas de vin donné à Jésus avant le crucifiement. Il a estimé, sans doute, que ce détail faisait double emploi avec le vinaigre tendu à Jésus au moment où il va expirer.

4° Le cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » est omis, sans doute comme incompatible avec la christologie de l'évangéliste.

5° Le partage des vêtements est développé dans le sens d'une conformation plus précise à la prophétie du *Psaume* 22. La double expression employée par le psalmiste est comprise par le narrateur comme se rapportant à deux faits différents, ce qui amène l'introduction dans le récit, du tirage au sort de la robe à côté du partage des vêtements.

6° Marc fait mourir Jésus à la neuvième heure (15,34). Jean ne donne aucune indication de cet ordre. Peut-être y a t-il là autre chose que l'omission d'un détail sans intérêt. Jean (19,14) donne la sixième heure comme celle de la condamnation, l'exécution suit aussitôt. Chez

Marc, l'heure de la condamnation n'est pas donnée mais il est indiqué que Jésus est crucifié à la troisième heure (15,25), donc trois heures plus tôt que chez Jean. Si l'on donne au supplice, dans le récit johannique, la durée qu'il a chez Marc, c'est-à-dire six heures, Jésus meurt à la douzième heure, c'est-à-dire au moment où l'agneau pascal doit être immolé (*Exode*, 12,6).

7° Jean ne parle pas des miracles que les synoptiques disent avoir accompagné la mort de Jésus. Ou bien ces faits sont omis comme accessoires, ou bien Jean a estimé que des manifestations de deuil ne pouvaient avoir accompagné le retour du Fils de Dieu dans la gloire céleste. On pourrait encore concevoir que Jean ait connu une relation qui ne contenait pas ces détails.

8° Le témoignage rendu par le centenier au moment où Jésus vient d'expirer n'a pas d'équivalent dans le quatrième évangile. Il était superflu dans son récit où une autorité romaine plus haute que celle du centenier, celle de Pilate lui-même, avait rendu hommage à Jésus.

On le voit, aucune des particularités du récit johannique de la crucifixion et de la mort de Jésus n'implique l'utilisation d'une tradition autre que celle des synoptiques.

11° *Sépulture de Jésus* (19,38-42. Cf. *Mc.*, 15,42-47. *Mt.*, 27,57-61. *Lc.*, 23,50-56). — Dans le récit johannique de la sépulture de Jésus, on reconnaît la combinaison de plusieurs traditions. D'après l'une, à cause de l'imminence du sabbat, Jésus est hâtivement enseveli par Joseph d'Arimathée au lieu même où il a été crucifié[1]; son corps est déposé dans un sépulcre qui n'a pas encore servi. Ce récit est surchargé par la mention d'une intervention de Nicodème dans la mise au sépulcre. Enfin, il est dit que Nicodème apporte des aromates et qu'on procède à l'embaumement du corps de Jésus. Ce détail n'est pas conciliable avec le caractère hâtif et précipité de l'ensevelissement. On peut se demander si la mention des aromates ne serait pas un débris de la tradition que nous avons cru reconnaître dans le récit de l'onction. En utilisant ce détail, le rédacteur pourrait avoir eu l'intention d'affirmer la réalité de la mort de Jésus et d'empêcher que le retard apporté à l'embaumement pût être interprété comme l'indice d'un doute sur ce point.

1. Quelques auteurs, comme Loisy (p. 498), pensent que Jean a placé le sépulcre de Jésus dans le lieu où il avait été crucifié, parce que le rituel pascal ordonnait de préparer et de manger l'agneau dans un même lieu et qu'il voyait dans ce détail une préfiguration de la mort et de l'ensevelissement de Jésus.

Ce qui est dit de Nicodème appartient à une tradition tout à fait indépendante de celle qui est fixée dans les synoptiques. Dans la partie du récit qui concerne Joseph d'Arimathée, l'influence de la tradition synoptique est, au contraire, facile à reconnaître. Marc (15,43) fait de Joseph un membre du sanhédrin qui attend le royaume de Dieu ; Luc (23,51) ajoute qu'il ne s'était pas associé à la décision de ses collègues contre Jésus ; Matthieu (27,57) fait expressément de lui un disciple ; Jean (19,38) résout la contradiction en disant que c'était un disciple qui se cachait.

Il n'est cependant pas certain que le récit johannique de la sépulture de Jésus puisse être complètement expliqué par la combinaison de la tradition synoptique avec un récit relatif à Nicodème et un fragment mentionnant les aromates. Jean insiste plus que les autres narrateurs sur la hâte avec laquelle on procède à l'ensevelissement et, comme son récit mentionne le souci des Juifs que la sainteté de la fête ne soit pas profanée par la prolongation du supplice des condamnés (19,31), on peut se demander si la préoccupation d'éviter pendant la Pâque la souillure de l'exposition d'un corps n'a pas joué un rôle dans la sépulture de Jésus. Joseph d'Arimathée aurait agi en Juif zélé, non en

partisan plus ou moins avoué de Jésus. Le sens de son intervention aurait, de bonne heure, été méconnu et on l'aurait interprétée comme un témoignage d'attachement à la mémoire de Jésus. Cette idée serait encore en partie reconnaissable dans la relation johannique alors qu'elle ne l'est plus dans les récits synoptiques[1].

12° *Les apparitions* (20,1-29). — Nous avons déjà vu (p. 327 s.) que le récit de la venue de Pierre et de l'autre disciple au sépulcre (20,2-10) est une surcharge qui rompt l'unité organique de l'épisode de Marie-Madeleine (20,1.11-18) et, en partie, le contredit. On peut se demander si l'apparition des anges (12-13) et celle de Jésus (14-17) ne forment pas doublet[2], et si la première ne proviendrait pas du récit synoptique tel qu'on le trouve, par exemple, chez Matthieu (28,1-10), récit dans lequel le retour des femmes auprès des disciples est complètement intégré.

1. Une tradition analogue à celle que nous essayons de reconstituer ici, se trouve dans *Actes*, 13, 29 où la sépulture de Jésus est attribuée aux Juifs et peut-être aussi dans l'*évangile de Pierre*, où Hérode déclare, à propos de la demande que Joseph lui fait du corps de Jésus : « Si quelqu'un ne l'avait pas demandé, nous l'aurions enseveli » (5) et où ce sont des Juifs qui descendent le corps de la croix (21).

2. Dans le récit de Matthieu, il y a aussi les deux apparitions (28, 2-7. 9-10), mais elles sont séparées l'une de l'autre par le retour des femmes auprès des disciples.

On pourrait ainsi dégager du récit johannique une forme de la tradition sur Marie-Madeleine plus ancienne que celle qui est conservée dans les synoptiques.

Le récit johannique se termine par cette parole de Jésus à Marie-Madeleine : « Va vers mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (17). Il est difficile de concevoir qu'un semblable message ait pu être suivi originairement d'autres apparitions du ressuscité. Dans le récit johannique de l'apparition à Marie-Madeleine, nous avons une tradition plus ancienne que celle des autres récits et dans laquelle l'histoire évangélique se terminait par le retour du Christ dans la gloire céleste (Schwartz, *I*, p. 348).

Les deux récits qui suivent (19-23 et 24-29) viennent donc d'une accommodation à une forme ultérieure de la tradition qui donnait beaucoup plus d'importance aux apparitions du ressuscité. Ces deux récits se complètent l'un l'autre. L'absence de Thomas dans le premier permet de fournir dans le second une preuve, en quelque sorte palpable, de la réalité de la résurrection. C'est le récit de *Lc.*, 24,36-49 qui est ici repris et développé.

IV. — Conclusion

Les analyses que nous venons de faire ne nous paraissent pas confirmer les hypothèses récemment proposées sur une *Grundschrift* johannique, document historique (Spitta) ou poème lyrique (Wellhausen, Schwartz, Loisy) qui, dans le récit johannique actuel, aurait été altérée, mutilée et surchargée pour être adaptée aux besoins de l'Eglise et mise en harmonie avec la tradition synoptique devenue, en quelque sorte, la tradition officielle du christianisme naissant. Elles nous conduisent, au contraire, à penser que la genèse du quatrième évangile a été plus complexe et que le rédacteur de ce livre a utilisé, à côté de la tradition synoptique, des sources diverses, quelques-unes anciennes et excellentes, dont il ne nous est pas possible pour autant que nous pouvons les reconnaître, d'affirmer l'unité et l'homogénéité.

ST. DEINIOL'S LIBRARY
HAWARDEN

CHAPITRE XII

LA PENSÉE RELIGIEUSE DE L'ÉVANGILE[1]

I. — Caractéristique générale

Bien que le quatrième évangile n'ait pas été écrit d'un seul jet, la pensée religieuse qui s'y exprime présente une incontestable unité (J. Weiss-Knopf, *das Urchristentum*, p. 612), et il est possible de l'étudier en faisant abstraction de toute théorie relative à la composition du livre. La question de savoir si la pensée johannique est celle d'un groupe ou celle d'un individu n'a qu'une importance secondaire.

Le trait dominant de cette pensée est que,

1. Sur la théologie johannique, on consultera, outre les principaux ouvrages sur le quatrième évangile, les diverses théologies du N. T., en particulier celle de Weinel, Bousset, *Kyr. Chr.*, p. 154-183. Voir aussi les divers travaux de Wetter (voir p. 11).

traduisant une pensée mystique, elle n'a pas, ou n'a que dans une mesure très restreinte, un caractère systématique. De même que l'évangéliste ne s'est pas préoccupé de donner un récit cohérent et suivi de l'activité de Jésus, il ne s'est pas non plus attaché à présenter un tableau systématique de la vérité chrétienne[1]. Il s'est borné à développer certains points, ceux qui étaient les plus importants pour lui, pour le milieu où il vivait, pour les problèmes que, de son temps, les Chrétiens débattaient soit entre eux, soit avec leurs adversaires juifs ou païens. Il n'a eu aucun souci de préciser les relations réciproques des idées qu'il développait ou esquissait, pas plus qu'il ne s'est soucié de définir les rapports de certaines notions comme la vie, la lumière, la vérité qui semblent, chez lui, des traductions parallèles d'une même expérience religieuse. De même que le quatrième évangéliste suppose connue la tradition évangélique dans son ensemble, il suppose aussi la doctrine chrétienne.

La pensée johannique a un caractère beau-

1. Une conséquence de ce caractère non systématique de la pensée johannique est que la terminologie de l'évangéliste n'a rien de précis. C'est ce que l'on constate, par exemple, pour le terme de κόσμος qui signifie, à la fois, le monde objet de l'amour de Dieu (3, 17), et le monde hostile pour lequel Jésus ne prie pas (17, 9).

coup plus pratique que spéculatif. L'évangéliste est un réaliste qui ne se préoccupe pas de rechercher l'origine des faits qui dominent la vie religieuse, il se contente de les prendre pour point de départ de ses réflexions.

L'évangéliste a placé au début de son œuvre un prologue où s'exprime une pensée qu'il faut qualifier de philosophique, puisqu'elle est un effort pour intégrer l'œuvre rédemptrice du Christ dans une conception générale qui embrasse Dieu et l'origine même des choses. Cependant, la préoccupation dominante du prologue est relative à la révélation et au salut. Quelle est son importance pour l'interprétation de l'évangile ? Est-ce la clef qui permet d'en pénétrer le sens ? ou bien n'est-ce qu'une introduction un peu extérieure au livre et destinée uniquement à en faciliter l'accès aux esprits formés par la pensée hellénique [1] ? La première

1. La question de se poserait pas si, avec JANNARIS (*St. John's Gospel and the Logos, Z. N. T. W., II*, 1901, p. 13 s.), on ne voyait dans le Logos du prologue que la parole créatrice de Dieu, comme dans le premier chapitre de la Genèse. Le parallélisme entre *Gen.*, 1 et *Jn.*, 1 est certain, mais il ne faut pas en exagérer la portée. Ce qui intéresse l'évangéliste, ce n'est pas l'œuvre créatrice du Logos mais l'attitude prise à son égard par les hommes. Ce fait suffit pour qu'on soit obligé d'attribuer au Logos johannique un caractère tout autre qu'à la Parole créatrice de la Genèse.

thèse est défendue par la plupart des interprètes de la pensée johannique, notamment par Holtzmann[1], par Jean Réville et par Loisy. La seconde a été exposée par Harnack[2]. Il remarque que le terme de Logos, avec le sens technique qu'il a dans le prologue, ne se retrouve pas dans l'évangile, mais qu'il y est plusieurs fois question d'un Logos qui ne peut être identifié au Christ (8,37.55 ; 12,48 ; 14,24 ; 15,3 ; 17,14).

Si le terme de Logos n'est pas appliqué au Christ dans l'évangile, tous les attributs du Logos philonien lui sont donnés et tous les équivalents du terme de Logos qu'on trouve dans le prologue (lumière, vie, révélateur du Père, etc.) se retrouvent dans l'évangile comme des attributs essentiels du Christ[3]. La différence notée par Harnack se réduit donc à une différence de terminologie. Comme le note justement Holtzmann (p. 404), un terme techni-

1. Holtzmann, *Der Logos und der eingeborene Gottessohn im vierten Evangelium, Z. f. wiss. Th.*, 1893, *I*, p. 385-407.

2. Harnack, *Ueber das Verhältniss des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk, Z. f. Th. u. K.*, 1905, p. 189-231.

1. ἐν ἀρχῇ (1,1) cf. 8, 58 ; 17, 5. 24. πρὸς τὸν θεὸν (1,1) cf. 6, 46 ; 8, 38. 42. θεός (1,1) cf. 10, 33 ; 20, 28. ζωή (1,4) cf. 11, 25 ; 14, 6. ὡς (1,4) cf. 8, 2 ; 12, 46. μονογενής (1,18) cf. 3, 16. 18, etc.

que comme celui de Logos était à sa place dans un morceau d'allure philosophique comme le prologue, il aurait été déplacé dans l'évangile.

Le prologue peut être considéré comme un résumé philosophique de l'évangile. Les idées fondamentales exprimées dans le livre y sont condensées et sommairement définies dans leurs relations réciproques.

II. — Le type de la piété johannique

Si individuelle que soit, par certains côtés, la piété johannique, elle n'apparaît pas, ainsi que la piété paulinienne par exemple, comme mêlée à l'expérience dramatique d'une vie[1]. Jean parle souvent à la première personne du pluriel ; c'est une expérience collective qu'il exprime, bien que la préoccupation d'Eglise lui paraisse étrangère et que le mot même ne se trouve pas dans son livre.

Rien n'indique que l'auteur de l'évangile ne soit arrivé à la foi chrétienne qu'à la suite d'une

1. Des tentatives comme celles de Beyschlag (*Neutestamentliche Theologie, II*², Halle a. S., 1896, p. 414-479) ou de Fulliquet (*La pensée religieuse dans le Nouveau Testament*, Paris, 1893, p. 437-500) pour expliquer la pensée johannique par la psychologie de l'apôtre Jean, nous paraissent manquer de base critique.

crise ; rien ne trahit le souvenir d'une lutte ou le sentiment d'une délivrance. Rien n'exprime non plus ce qui donne tant d'intensité dramatique au paulinisme, le sentiment d'une contrainte, d'une prise de possession du croyant par une force à laquelle il est incapable de résister. L'âme de Jean était, si l'on peut s'exprimer ainsi, naturellement chrétienne, elle n'a eu, pour arriver à la foi, à triompher d'aucun obstacle. Il n'y a, en particulier, aucun indice que l'évangéliste ait dû vaincre un particularisme de race pour arriver au point de vue largement universaliste qui est le sien.

La prédestination nationale des Juifs paraît remplacée, chez lui, par la prédestination religieuse des élus. L'humanité se divise en deux groupes bien distincts : les enfants de Dieu et les enfants du diable. Le sentiment d'appartenir à une élite est un des traits distinctifs de la piété johannique.

La préoccupation missionnaire n'a pas une grande place dans l'évangile. Jean ne s'adresse qu'aux fidèles, il veut les amener à prendre une conscience plus nette de leur foi et les protéger contre les objections de leurs adversaires. Mais ces adversaires, il ne paraît pas chercher à les gagner, il se borne à prendre acte de leur incrédulité.

La piété johannique s'attache beaucoup plus à ce qu'est le Christ qu'à ce qu'il fait. Cela est marqué très nettement par la prépondérance des discours qui sont bien plus des exposés, en partie polémiques, de ce qu'est Jésus que des appels adressés au peuple ou des explications de l'œuvre du Christ.

Les indications et les prescriptions relatives à la conduite des Chrétiens ont peu de place dans le quatrième évangile. Il n'y a pas de morale johannique, ou plus exactement, toute la morale se réduit au commandement d'amour.

La piété johannique est, avant tout, une piété mystique dont toutes les expressions restent en deçà des expériences du fidèle (Weinel, p. 581). Elles gardent quelque chose d'incommunicable. Elles dépendent uniquement de Dieu. La rédemption du croyant est moins la conséquence d'un acte accompli dans le passé que la présence actuelle du Christ dans sa vie. Le fait que le Christ, manifesté dans l'humanité, reste l'intermédiaire indispensable de la communion avec Dieu empêche le mysticisme johannique de sombrer dans le panthéisme et sauvegarde son caractère éthique. Ce caractère apparaît aussi dans le fait que le mysticisme johannique ne s'accompagne ni d'extase, ni d'ascétisme.

Il peut sembler qu'il y ait une certaine con-

tradiction entre le tempérament mystique de l'évangéliste et le caractère très rigide de certaines des formules dogmatiques qu'il emploie. La contradiction toutefois n'est qu'apparente. Elle s'explique par le fait que c'est sous l'influence de la polémique que ces formules ont été employées ; elles apparaissent ainsi comme des machines de guerre dirigées contre les ennemis de la foi.

III. — Le contenu de la pensée johannique

1° *L'Evangile et l'Ancien Testament*[1]

Jean voit dans l'Evangile la réalisation de ce qui était préfiguré dans l'Ancien Testament. Si complète que soit la rupture avec le judaïsme, rien n'est plus étranger à la pensée de l'évangéliste que l'idée d'un désaveu du passé religieux d'Israël : « Le salut vient des Juifs » (4,22). Le Messie est « celui de qui Moïse et les prophètes ont écrit dans la Loi » (1,45. Cf. 1,49 ; 5,46.47 ;

1. A. Thomas, *Das Alte Testament im Johannesevangelium*, *Z. f. wiss. Th.*, 1880, p. 18-66, 171-223, 273-312 ; Franke, *Das Alte Testament bei Johannes*, Gœttingen, 1885 ; A. Faure, *Die alttestamentlichen Zitate im vierten Evangelium und die Quellenscheidungshypothese*, *Z. N. T. W.*, *XXI*, 1922, p. 99-121.

6,14 ; 8,56)[1]. Certains faits de l'histoire d'Israël sont des types préfigurant Jésus et son œuvre (3,14 ; 6,32). Toutefois, l'Evangile est sur un autre plan que l'Ancien Testament. Moïse a donné la Loi, mais c'est par Jésus Christ que sont venues la grâce et la vérité (1,17).

2° *La notion de Dieu*

Tout ce qui est définition théorique de la notion de Dieu reste singulièrement vague. Bien qu'une révélation de Dieu par la nature soit théoriquement possible (1,4), l'homme n'en ayant pas profité, Dieu reste pratiquement inaccessible (1,18 ; 5,37 s. ; 6,46 ; 17,25).

La notion de Dieu est inséparable dans le quatrième évangile de celle de révélation. Le Dieu révélé apparaît comme unique (5,44 ; 17,3), comme possédant seul la vie (5,21.26 ; 6,57). Il est Esprit (4,24), ce qui fait de lui la source de toute action et de toute vie religieuses. Il est constamment actif (5,17)[2]. La notion johannique de Dieu garde quelque chose de

1. La déclaration de 10,8 ne vise pas les prophètes de l'Ancien Testament, mais seulement les prétendants messianiques, et peut-être les prophètes et prédicateurs païens.

2. Cette idée qui contredit la conception juive de Dieu a un équivalent exact chez PHILON, *Leg. Alleg.*, *I*, 3 (5).

négatif. C'est la notion du Logos qui, en établissant une relation entre Dieu et le monde, lui donne un contenu positif (HOLTZMANN, *Neut. Th.*, *II*, p. 438). Avant d'indiquer quel est son rôle, il convient d'analyser la conception johannique du monde.

3° *Le monde, le péché, la chair, ténèbres et lumière*

Jean a du monde, qu'il ne définit pas directement, une conception très pessimiste. Le monde actuel est opposé à un autre monde qui est celui d'où vient le Christ (3,17; 6,14, 10,36, etc.). L'affirmation que le Christ ôte le péché du monde (1,29) donne une première détermination : le monde est pécheur. Le péché apparaît comme l'état des hommes avant l'apparition du Christ. On peut l'appeler latent ou passif pour l'opposer au péché actif qui est le refus du salut offert par le Christ. La relation entre ces deux formes de péché n'est pas précisée. On peut cependant induire des indications du prologue (1,6.9-10) que le péché latent résulte du rejet de ce qu'on peut appeler la révélation naturelle du Logos à l'humanité.

Le péché latent n'implique pas de culpabilité positive. Celle-ci existe, au contraire, dès qu'il y a rejet de la révélation apportée par le Christ

(15,22.24. Cf. 16,9). Abandonné à lui-même, le monde va à la condamnation ; la colère de Dieu demeure sur lui (3,17.36 ; 12,48). Il ne possède pas la vie qui n'est un attribut que de Dieu et du Christ (3,16.36 ; 5,24). Le monde est ténèbres, par là, il s'oppose à la lumière céleste (1,5 ; 3,19 ; 12,46) [1].

La chair qui, comme le péché et les ténèbres, caractérise le monde, est moins une puissance mauvaise et corrompue, comme chez Paul, qu'un état d'impuissance. La chair ne sert de rien (6,63). Ce qui est né d'elle reste étranger à la vie véritable (3,6. Cf. 1,13). L'identification de la chair et du péché est exclue par le fait que le Logos est devenu chair (1,14) et que cette chair donne la vie au monde (6,51 s.).

Le dualisme de Jean n'est ni fondamental, ni irréductible. C'est la constatation d'un fait dont l'origine n'est pas recherchée.

4° *La christologie*

Le Christ johannique est à la fois créateur, révélateur et rédempteur. Son rôle créateur est

1. L'opposition des ténèbres et de la lumière n'est pas figurée, c'est celle de deux mondes. L'un céleste, qui est d'essence lumineuse, l'autre terrestre, qui est ténèbres et mort. Cf. WETTER, *Ich bin das Licht*, p. 171 s.

simplement affirmé (1,1). mais l'évangéliste n'y insiste pas. La possibilité de la révélation par le Christ résulte de la position qu'il occupe par rapport à Dieu (6,46 ; 8,55 ; 17,25). Cette révélation est celle d'une personne (14,9). La connaissance du Père et celle du Fils sont étroitement associées (5,37 ; 8,19) ; et c'est dans cette double, mais unique connaissance, que consiste la vie éternelle (17,3).

La christologie johannique est essentiellement la traduction d'une expérience religieuse (Weinel, p. 587). La détermination de ce qu'est le Christ n'a d'intérêt et d'importance que dans la mesure où la nature du Christ explique son rôle révélateur et rédempteur.

L'évangéliste insiste beaucoup sur l'humanité du Christ[1], comme s'il voulait éviter que l'importance qu'il donne à sa personnalité céleste ne la fasse oublier. Il n'y a, chez lui, aucune trace de la croyance à la naissance surnaturelle. Disciples et adversaires de Jésus s'accordent pour voir en lui le fils de Joseph (1,45 ; 6,42 ; 7,27.28).

Les attributs et les titres donnés au Christ

1. Cf. la présence de Jésus aux noces de Cana (2. 1 s.), sa fatigue et sa soif à Sychar (4, 6), ses larmes sur la tombe de Lazare (11,35) et la suppression de l'épisode de Simon de Cyrène. Bousset, *Kyr. Chr.*, p. 161.

dans le quatrième évangile n'ont pas tous la même portée. Certains attributs sont fournis par la tradition, par exemple : la possession de l'Esprit (1,33 ; 3,34), le pouvoir de lire dans les cœurs des hommes (2,24-25 cf. 1,48). Un trait que l'évangéliste relève avec insistance et qui ne se trouve pas, du moins avec la même clarté, dans les synoptiques, est qu'en toutes circonstances, Jésus agit avec une spontanéité et une liberté parfaites (2,4 ; 7,1 s. ; 10,18 cf. p. 415, 451 s.).

A côté de ces attributs, que l'on peut regarder comme traditionnels, on en trouve d'autres où s'exprime la conception particulière de l'évangéliste, par exemple la gloire (WETTER, *Die Verherrlich.*) qui est, nous l'avons vu (p. 320 s.), un attribut céleste dont le Christ s'est momentanément dépouillé mais qu'il doit recouvrer et grâce auquel il glorifiera, c'est-à-dire divinisera les hommes (8,50 s. 12,23 ; 13,1. 31 s. ; 17,5.24).

La lumière (WETTER, *Ich bin das Licht*), la vérité et la vie sont aussi des attributs du Christ : parfois le Christ est présenté comme étant lumière, vérité et vie (1,4 ; 5,21.26 ; 6,68 s. 8,12 ; 11,25 ; 14,6 ; 18,37). L'ensemble de ces notions et chacune d'elles en particulier expriment les réalités du monde céleste.

Plusieurs des titres donnés au Christ johan-

nique sont, comme ses attributs, empruntés à la tradition, tels les termes de Messie (4,25 ; 11,27), de Sauveur (4,42), de prophète (6,14 ; 9,17), de Saint de Dieu (6,69)[1], de Roi (18,37 ; 19,14.19-22).

L'emploi du terme de « Seigneur » est beaucoup plus rare dans le quatrième évangile que dans tous les autres livres du Nouveau Testament. On le trouve 13,13, dans un sens très proche de la conception paulinienne du fidèle, esclave du Christ-Seigneur. Dans la déclaration de Thomas (20,28), le terme de Seigneur est associé à celui de Dieu[2] ; l'emploi de ce terme nous met en présence de la christologie la plus évoluée de tout le Nouveau Testament. On le trouve[3] dans 10,30 où la déclaration de Jésus

1. Ce terme se rencontre dans les *Actes* (3, 14), mais Jean insiste très spécialement sur l'absolue sainteté de Jésus (10,36) et il transpose cette sainteté du domaine moral au domaine religieux et la met en relation avec l'œuvre rédemptrice.

2. Il n'en reste pas moins que la rareté, au moins relative, de l'emploi du terme de « Seigneur » chez Jean prouve qu'il n'appartient pas exactement au même milieu que Paul. Bousset (*Kyr. Chr.*, p. 155) explique sa disparition par une réaction contre l'idée paulinienne des fidèles esclaves du Christ (cf. p. 500).

3. Sans parler du prologue 1, 1.18 (où la leçon μονογενὴς Θεὸς est douteuse. Elle est donnée par ℵ*. B. C*. L, etc., tandis que A. Δ Ψ. Syrcur. Lat. ont υἱός.

« Moi et le Père nous sommes un » est commentée par les auditeurs de Jésus en ces termes : « Etant homme tu te fais Dieu »[1]. La conclusion du développement : « Comment dites-vous : tu blasphèmes, parce que je dis : je suis le Fils de Dieu ? » établit l'équivalence des trois formules « Moi et le Père nous sommes un », « Dieu » et « Fils de Dieu ». C'est donc dans un sens extrêmement plein et riche que doit être entendu le terme de « Fils de Dieu » qui semble bien être l'expression de prédilection du quatrième évangéliste[2].

La notion de la filialité divine s'exprime notamment par l'emploi des termes de « Père » et de « Mon Père ». La relation entre Jésus et Dieu n'est pas seulement d'ordre moral, elle

1. La suite de la discussion montre que l'évangéliste argumente contre les Juifs qui reprochaient aux Chrétiens de donner à Jésus le titre de Dieu.

2. Bousset, *Kyr. Chr.*, p. 156 s. Le terme de « Fils » se rencontre (soit sous la forme pleine « Fils de Dieu », soit sous la forme équivalente « Fils du Très Haut », soit sous la forme absolue « Fils ») 30 fois dans le quatrième évangile, 30 fois aussi dans les synoptiques qui représentent une longueur 3 fois 1/2 plus grande. Il est 4 fois plus fréquent chez Jean que chez Paul. L'emploi du terme de « Fils » est 4 fois 1/2 plus fréquent dans les deux premières épîtres de Jean que dans l'évangile, ce qui tient à ce que les épîtres ont un caractère exclusivement théologique, tandis que l'évangile est, pour la forme au moins, mi-théologique mi-historique.

ne consiste pas uniquement dans l'entière soumission de la volonté de Jésus à celle de Dieu, mais comporte une unité de nature et une communion spirituelle parfaites et permanentes consistant dans l'amour réciproque et dans l'imitation du Père par le Fils. L'insistance avec laquelle l'évangéliste revient sans cesse sur cet ordre d'idées prouve que nous avons affaire ici à une des notions fondamentales de sa pensée, ou, mieux, à une des données essentielles de son expérience religieuse (1,18 ; 5,21 ; 10,38 etc.). La même place revient au Père et au Fils dans la piété et dans le culte des fidèles (5,23 ; 12,44 ; 13,20 ; 14,1.9) (Bousset, *Kyr. Chr.*, p. 157).

C'est sur le terrain religieux que s'est développée cette conception, puisque tantôt l'unité du Père et du Fils est expliquée par un amour du Père antérieur à la création et, par conséquent, indépendant de l'œuvre accomplie par le Christ (3,34 s. ; 5,20 ; 17,23.24) et que tantôt, au contraire, elle apparaît comme une conséquence de l'obéissance du Christ (10,17).

Wetter[1] a proposé une explication qui peut se concilier avec celle qui vient d'être indiquée. Il part de l'idée que la notion du « Fils de Dieu » n'est pas spécifiquement chrétienne mais qu'elle

1. Wetter, *Sohn Gottes*.

occupe, dans les conceptions religieuses de l'hellénisme, une place considérable. Pythagore, Jean-Baptiste, les empereurs romains, Appollonius de Tyane, Simon le Magicien et Dosithée dont parle Origène (*Contre Celse, VI*, 11) ont été des « Fils de Dieu ». Un passage de Celse, sur lequel Reitzenstein (*Poim.*, p. 222 s.), Norden (*Agn. Th.*, p. 188 s.) et Wetter (*Sohn Gottes*, p. 5) ont appelé l'attention, est, à cet égard, très caractéristique. On y perçoit l'écho d'une prédication qui devait fréquemment retentir dans le milieu pour lequel le quatrième évangile a été composé. « Je suis Dieu, ou je suis l'enfant de Dieu ou je suis l'Esprit divin, je viens car déjà le monde périt et vous aussi, ô hommes, vous périssez à cause de vos péchés. Je veux vous sauver. Vous me verrez revenir avec la puissance céleste. Bienheureux sera alors celui qui m'adore maintenant. Sur tous les autres, sur les villes et sur les campagnes, je répandrai un feu éternel. Ceux qui ne savent pas les châtiments qui les attendent les connaîtront alors et ils gémiront ; mais je garderai pour l'éternité ceux qui se seront laissé persuader » (*C. Celse, VII*, 9). Qu'il ne s'agisse pas là d'une caricature de l'enseignement de Jésus mais d'une prédication véritable, c'est ce que prouve, d'une part, le fait qu'Origène ne dit pas un mot qui mette en doute l'existence

de ces prophètes, c'est, en outre, que, dans un autre passage (*VI*, 11), où il vise le même texte de Celse sur des prophètes qui prétendent être des « Fils de Dieu » (ὡς υἱοί θεοῦ), Origène, pour établir que c'est à tort que Celse les compare au Christ, insiste seulement sur l'échec de leur prédication, échec qui, selon lui, établit la vanité de leurs prétentions[1].

Jean veut montrer à ses lecteurs que le Christ docteur envoyé par Dieu, révélateur du monde céleste, instituteur de sacrements qui donnent la vie, attesté comme tel par le témoignage d'œuvres opérées par l'Esprit divin est réellement ce que prétendent faussement être ces prophètes et prédicateurs païens à l'activité desquels Celse fait allusion.

L'origine des sentiments et des notions exprimés par le terme de « Fils de Dieu » ne s'explique pas par l'apologétique et par la polémique, mais ces notions et ces sentiments ont été versés dans le moule fourni par le terme de « Fils de Dieu ». L'influence de l'hellénisme, pour

1. Cette notion d'initiateurs religieux ou de prophètes considérés comme des « fils de Dieu » se rencontre aussi dans certaines sectes islamiques comme celle des Nosaïris (cf. R. Dussaud, *Histoire et Religion des Nosaïris*, Paris, 1900, p. 47,57). Wetter (*Sohn Gottes*, p. 182 s.) la considère comme d'origine sémitique très ancienne.

être négative, n'en est pas moins réelle. La doctrine johannique du Fils de Dieu est, dans une large mesure, une antithèse opposée à l'hellénisme.

A l'emploi fréquent du terme de « Fils de Dieu » correspond une très sensible diminution de celui de « Fils de l'Homme »[1]. Ce terme est, de plus, vidé d'une partie de son contenu eschatologique. Dans plusieurs des passages où on le rencontre (1,51 ; 3,13 ; 6,27.53), il y a seulement l'idée de l'origine céleste du Christ. Dans d'autres (3,14 ; 6,62 ; 8,28 etc.), il est question, comme du facteur essentiel de la rédemption, du retour du Fils de l'Homme dans la gloire, ce qui est l'opposé de la conception eschatologique primitive[2].

1. Ce terme se rencontre 31 fois dans *Mt.*, 14 fois dans *Mc.*, 26 fois dans *Lc.*, et seulement 13 fois dans *Jn.* Bousset (*Kyr. Chr.*, p. 156 s.) nous paraît donner trop d'importance à l'emploi du terme de « Fils de l'Homme » chez Jean. Il y aurait des réserves sérieuses à formuler sur la conclusion favorable à une origine palestinienne du quatrième évangile, qu'il tire de la constatation que Jean a conservé le terme de « Fils de l'Homme » qui manque chez Paul. Ce fait nous paraît devoir être expliqué par l'influence plus directe de la tradition synoptique.

2. Dans un seul passage (5,27), on rencontre l'idée du Fils de l'Homme juge, mais les versets 5,28-29 ayant été reconnus pour une glose secondaire (v. p. 358 s.), on peut se demander si les mots « parce qu'il est le Fils de l'Homme » ne devraient pas être jugés de même.

Si la christologie johannique a un caractère avant tout religieux, l'élément spéculatif n'y fait cependant pas défaut ; il est représenté notamment par l'affirmation explicite de la préexistence (1,1 ; 8,56-58 ; 1,57). L'œuvre du Christ apparaît comme une mission pour l'accomplissement de laquelle il quitte le ciel et vient dans un monde auquel il n'appartient pas (1,14 ; 6,57 ; 7,28 etc.) ; il est supérieur à tout (3,30), il est le pain de vie descendu sur la terre (6,33). Pour l'accomplissement de cette mission, il a reçu tout pouvoir de Dieu (3,35 ; 5,20.26 etc.). On peut aller jusqu'à dire que, de même que le Christ vit par le Père (6,57), c'est le Père qui parle et qui agit dans le Fils (14,10.24). Le Christ apporte et il est seul à pouvoir apporter un témoignage sur les choses célestes (3,32.34 ; 5,19.30. etc.). Cette mission est attestée par l'œuvre accomplie qui est un témoignage de Dieu lui-même (5,31.36.37 ; 8,18). C'est sur un plan un peu différent que se place ce qu'on peut appeler le témoignage de l'expérience chrétienne résumé dans cette déclaration de Pierre : « Nous avons connu que tu es le Saint de Dieu » (6,69. Cf. 9,25).

5° *L'œuvre rédemptrice du Christ*

Jean s'attache à montrer le bénéfice que les fidèles recueillent de l'œuvre du Christ plus qu'à expliquer le mécanisme de la rédemption. Le salut est mis directement en relation avec l'œuvre du Christ (1,16 ; 6,68), il est présenté comme le don de son Fils que Dieu a fait au monde (3,16-17), « Devenir enfant de Dieu », « avoir la vie », « être sauvé », sont autant d'expressions équivalentes. L'évangéliste se sert aussi de la formule « ôter le péché du monde » (1,29)[1].

Certains passages paraissent résumer toute l'œuvre du Christ dans sa mort (3,14 ; 10,11.17 ; 11,50-52 etc.). L'évangéliste ne donne pas de théorie pour en expliquer l'efficacité, il fournit seulement quelques indications. D'abord, la mort du Christ, triomphe apparent de Satan, est, en réalité, sa défaite (12,31 ; 14,20 ; 16,33)[2]. On trouve aussi certaines explications symboliques exprimées par l'image du serpent d'airain

1. Cette formule ne doit pas être trop pressée. L'évangéliste paraît l'emprunter à la tradition sans l'intégrer complétement dans son système. (cf. sur la conception du péché, p. 480 s).

2. L'idée indiquée ici est apparentée à celle que l'on trouve dans *I Cor.*, 2, 8.

(3,14) et par l'idée du Christ élevé de terre qui attire tous les hommes à lui (8,28). Par cette dernière image, l'évangéliste insiste sur l'idée du retour du Christ au ciel d'où il est venu. A la notion de la mort se substitue ainsi celle de la glorification qui met le Christ en état de sauver ceux qui croient en lui et de leur donner la vie. Il y a là une très notable transformation de la conception primitive telle qu'on la rencontre encore chez l'apôtre Paul. La croix n'est plus, pour Jean, un paradoxe et un scandale (WETTER, *Verherrlich.*, p. 46) ; c'est sur elle que la pensée johannique se reporte le plus volontiers parce qu'elle est le chemin que Jésus a suivi pour remonter au ciel et pour en ouvrir l'accès aux siens[1]. Ils n'y peuvent parvenir avant sa mort (13,33. Cf. WETTER, *Verherrlich.*, p. 67). Du ciel Jésus attire les croyants à lui (12,31 ; 16,7).

Il y a là l'idée d'une intervention du Christ qui permet aux hommes de réaliser leur véritable nature plutôt que celle d'une rédemption, au sens précis du mot. Le salut n'est possible

1. WETTER (*Verherrlich.*, p. 49) croit que l'origine de cette idée se trouve dans la notion égyptienne de l'identification du croyant au dieu. Ceci ne peut être admis sans de fortes réserves car ce n'est pas avec le Christ, comme étant lui-même le Christ, que le croyant arrive au ciel, c'est après lui en suivant le chemin qu'il a ouvert.

que pour les enfants de lumière, il ne se réalise pas par une transformation de leur nature en relation avec un acte unique d'une portée cosmique, mais par une action continue de purification, de protection et de sanctification qui s'exerce non seulement pendant le ministère de Jésus mais encore après sa mort par le Paraclet et qui, même, ne peut être réalisée dans sa plénitude qu'après que le Christ est rentré dans sa gloire (14,20.21 ; 17,4.6.19).

Un autre aspect de la même idée est l'affirmation que le Christ est la lumière du monde (8,12), c'est-à-dire non pas éclaire les esprits des hommes[1], mais les fait lumière, c'est-à-dire leur communique ce qui est la substance de l'existence divine (WETTER, *Ich bin das Licht*, p. 183 s.).

C'est une conception du même ordre qu'exprime l'affirmation du don de la vie. Cette notion de la vie a, dans le quatrième évangile, une place très importante[2]. La vie consiste à connaître le seul vrai Dieu et Jésus Christ qu'il a envoyé (17,3). Ceci ne doit pas être entendu dans un sens intellectuel mais, ici, comme dans tout le christianisme primitif (cf. *Gal.*, 4,9), la connais-

1. Idée qui est cependant indiquée 15, 15 ; 17, 26.

2. JOH. LINDBLOM, *Das ewige Leben*, Uppsala, Leipzig, 1914, p. 213 s.

sance de Dieu, dont la connaissance de l'homme par Dieu ne peut être séparée, implique l'établissement d'un rapport intime entre Dieu et l'homme. La vie du croyant apparaît comme une conséquence et comme un prolongement de celle du Christ : « Parce que je vis, vous vivrez » (14,1). Les hommes ne possèdent pas naturellement la vie (6,33), la religion d'Israël était incapable de la leur donner (6,49). Certains textes parlent de la vie au présent (3,36 ; 5,25 ; 6,47 ; 11,26 etc.), voire au parfait (5,24). D'autres impliquent encore la conception eschatologique (3,36 ; 5,24 ; 11,26). L'alternance du présent et du futur, dans 3,36 et 11,26, est à noter. Il résulte de 11,25 que, pour le croyant, la mort physique est un accident qui n'atteint pas sa vie véritable.

Donner la vie est la fonction essentielle du Christ, le but même de son œuvre (3,14.16 ; 4,14 ; 5,21.24 etc.).

Les diverses idées que nous venons d'analyser ne peuvent pas être rattachées à une conception centrale. Ce sont autant de traductions indépendantes et parallèles par lesquelles l'évangéliste essaye de rendre compte de l'expérience du croyant.

La complexité des idées johanniques s'explique, dans une certaine mesure, par le fait que

l'évangéliste avait devant lui des formules déjà élaborées. Celles qui lui sont propres sont en relation directe avec le caractère mystique de sa piété. C'est sur son expérience immédiate, non sur un événement passé, que le mystique concentre toute son attention. C'est parce que ce sont pour lui des expériences directes que l'évangéliste parle tant de la révélation du nom de Dieu, de l'association du croyant à la gloire du Christ, de la vie divine donnée par lui.

La doctrine johannique de la rédemption apparaît ainsi comme la combinaison de deux éléments hétérogènes, de l'expérience mystique et de la tradition dogmatique antérieure.

6° *Les bénéficiaires de l'œuvre du Christ*

Aucune condition nationale ou rituelle n'est mise au salut (4,21. 23 ; 10,16 ; 12,32). L'universalisme johannique est absolu. Tous les hommes pourtant ne sont pas destinés au salut, il en est pour qui la foi est impossible. Ceux qui croient y sont comme poussés par une action irrésistible de Dieu. Jean développe une théorie très précise de la prédestination. Jésus connaît à l'avance ceux à qui le salut est destiné et il les garde de telle manière qu'aucun d'eux ne périt (17,12 ; 18,9). Ils sont en butte à la haine

du monde parce qu'ils ne sont pas des êtres charnels (17,14.16), mais qu'ils ont été à l'avance donnés par Dieu au Christ (6,37.39 ; 10,29 ; 17,2.6. etc.) ou bien, ce qui est dialectiquement inconciliable avec cette affirmation mais ce qui en est religieusement l'équivalent, parce qu'ils ont été à l'avance choisis par le Christ et par lui retirés et préservés du monde (15,16.19).

D'après certains textes (1,13 ; 3,6.21 ; 8,47 etc.), la foi résulte de la nature même de ceux qui croient et qui sont enfants de Dieu ou enfants de lumière. D'après d'autres (6,37.44.45.65), c'est en vertu d'une action de Dieu que les hommes croient.

Inversement, l'incrédulité s'explique par le caractère charnel et mauvais de certains hommes (3,6.20 ; 5,37.44 ; 7,7 etc.).

Jésus sait à l'avance quels sont ceux qui croiront et ceux qui ne croiront pas (5,44). Il y a là une véritable prédestination (Wetter, *Ich bin das Licht*, p. 195 s.), bien que cette doctrine n'ait pas un caractère théorique et représente seulement une exaltation de l'assurance du salut par sa transposition sur le plan métaphysique (Weinel, p. 595 s.).

7° *Les conditions du salut*

La foi[1] est, pour Jean, la condition essentielle du salut. Elle a pour objet le Christ et ses paroles (3,18 ; 5,47 ; 6,29 ; 8,24 etc.), parfois Dieu (5,24). C'est que croire au Christ, c'est croire que Dieu l'a envoyé (12,44 ; 14,1). Croire, c'est apercevoir la personnalité céleste de Jésus derrière les apparences de sa vie terrestre. L'élément intellectualiste, s'il joue un rôle dans cette foi, n'y est pas prépondérant ou plus exactement l'élément intellectuel et l'élément moral y sont étroitement associés puisque la foi au Christ met le croyant dans un rapport direct et réciproque avec lui. (Bousset, *Kyr. Chr.*, p. 171). La foi est la source de la vie (3,36 ; 5,24 ; 6,40.47 etc.). C'est pour cela qu'il n'y a pas de place, dans le quatrième évangile, pour une théorie de la justification par la foi comme dans la théologie paulinienne. La foi naît directement

1. Les termes de πίστις et de πιστεύειν se rencontrent très fréquemment dans le quatrième évangile (99 fois. *Syn.*, 343. *Ep. paul.* (y compris *Héb.* et *Past.*), 196. *Jacques*, 19). Ils sont près de 6 fois 1/2 plus fréquents que chez les Synoptiques, un peu plus fréquents que chez Paul. L'épître de Jacques seule, à cause de la discussion de la formule paulinienne de la justification, présente un emploi de « foi » plus fréquent que Jean. Cf. Wendland, *Urchristliche Literaturformen*[2], Tübingen, 1912 (Lietzmann, *Handb.*, *I*, 3), p. 307 ; Bousset, *Kyr. Chr.*, p. 159.

au contact de la personne du Christ, à l'audition de ses paroles, à la contemplation de ses œuvres. C'est plus que de l'étonnement, c'est un reproche qu'exprime Jésus quand il dit aux Juifs : « Vous m'avez contemplé et vous ne croyez pas ! » (6,36). L'évangile, simple récit de la vie de Jésus, met les lecteurs en face de ses actes et de ses paroles « afin qu'ils croient que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu » (20,31 cf. 2 11 ; 11,42)[1]. Les miracles ne sont pas de simples prodiges ce sont des manifestations de la véritable personnalité de Jésus (10,37-38 ; 14,12)[2], ils sont inséparables de ses paroles (14,10) (Wrede, p. 9)[3].

D'autres expressions sont équivalentes, par exemple : « venir au Christ » (5,40 ; 6,35 ; 7,37), « le chemin » (14,4), « la porte » (10,9), « le Christ venant auprès des siens et étant accueilli par eux » (1,12 ; 5,43 ; 12,48 etc.).

Dans la dernière partie de l'évangile (14,15.21 ;

1. On peut reconnaître ici, avec Bousset (*Kyr. Chr.*, p. 164 s.), l'influence de la conception fondamentale des mystères d'après laquelle la contemplation de la divinité a pour conséquence la divinisation du myste.

2. Si, dans 4,48 (cf. 6,30), le désir de voir un miracle est présenté comme signe d'un manque de foi, il y a là un emprunt fait à la tradition synoptique.

3. Accessoirement, l'évangile indique, comme motif de la foi, l'autorité des prophéties de Moïse (5,46) et celles même du Christ (13,19 ; 14,29.)

15.10), apparaît l'idée d'obéir au Christ et de mettre ses commandements en pratique. C'est seulement au moment où les fidèles vont être séparés de leur maître qu'ils ont besoin de ses commandements.

Les formules employées par l'évangéliste expriment toutes l'idée d'une union étroite avec le Christ, c'est là non seulement la condition du salut mais le salut lui-même. En dernière analyse tout se ramène à l'amour ; amour du Christ pour les siens, amour des fidèles pour le Seigneur (12,26 ; 14,21-23).

L'union avec le Christ est réalisée encore par une autre voie, celle des sacrements. Il y a là deux ordres d'idées qui nous paraissent hétérogènes mais qui ne l'étaient pas pour l'esprit antique ainsi que le prouve l'exemple de l'apôtre Paul (WEINEL, p. 70,609).

Les allusions du *chapitre* 6 à l'eucharistie[1] sont assez nettes pour nous autoriser à admettre que l'absence d'un récit de l'institution de la cène doit s'expliquer par le fait que les sacrements ne sont possibles qu'après la mort du Christ. Cela ressort aussi de l'épisode de l'eau et du sang qui jaillissent du côté de Jésus après qu'il vient d'expirer (19,34).

1. Sur la conception johannique de l'eucharistie, voir MAURICE GOGUEL, *L'Eucharistie*, p. 195-215.

L'évangéliste attache incontestablement plus d'importance à l'eucharistie qu'au baptême. Celui-ci apparaît seulement comme la condition de l'apparition d'une vie nouvelle (3,3.5).

Dans l'épisode des pieds lavés, l'eucharistie apparaît comme un moyen complémentaire de purification après le baptême : « Celui qui est lavé (ou baigné ὁ λελουμένος, ce qui est une allusion au baptême) a seulement besoin d'avoir les pieds lavés (νίψασθαι) » (13,10)[1]. La même idée ressort aussi de l'épisode de Cana (Maurice Goguel, *L'Eucharistie*, p. 196 s.). Au *chapitre* 6, l'eucharistie apparaît, au contraire, comme le don d'un aliment divin. Il ne faut pas interpréter d'une manière trop étroite les formules réalistes que l'évangéliste emploie à ce propos (6,56). Cela résulte de la déclaration de 6,63 : « L'Esprit est ce qui donne la vie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont Esprit et vie ».

1. Le texte de ce verset n'est pas certain. Le membre de phrase relatif aux pieds, bien que sa forme varie un peu suivant les manuscrits, paraît primitif, malgré l'opinion de Tischendorf et de Blass qui adoptent la leçon de ℵ : οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι, en apparence seulement appuyée par E. F. H., qui ont τοὺς πόδας νίψασθαι.

8° *La vie du croyant racheté et le ministère de l'Esprit*[1]

La vie du croyant est caractérisée par l'union avec le Christ et par l'union des croyants entre eux (14,23 ; 17,21-23). L'idée paulinienne du croyant esclave du Christ est écartée comme n'exprimant pas suffisamment l'intimité de ces relations. L'idée des amis du Christ lui est substituée (15,14 s.) (Bousset, *Kyr. Chr.*, p. 155 s.).

Les croyants continuent à voir leur maître alors qu'il a quitté le monde (14,19) ; ils sont gardés et protégés par lui et ainsi n'ont rien à craindre de la haine du monde (15,18-20 ; 16,2 ; 17,11-15). Cette protection est souvent exprimée sous la forme de la promesse de l'exaucement de la prière (14,14).

C'est par le moyen de l'Esprit que cette action de protection et de direction s'exerce sur les fidèles. Cette doctrine a, dans le quatrième évangile, un caractère exclusivement pratique. Jean ne donne aucune définition de l'Esprit, les indications qu'on trouve chez lui ne permettent pas de se représenter exactement les rapports de l'Esprit avec le Père et avec le Fils.

1. Maurice Goguel, *Not. Espr.*, p. 77 s.

C'est à un besoin religieux que répond la doctrine johannique. L'Esprit vient de Dieu, mais il est envoyé à la demande du Christ, son action est celle du Christ revenant auprès des siens ; elle ne s'exerce que sur les croyants. La notion de l'Esprit n'apparaît, dans le quatrième évangile, que dans les discours des adieux, elle représente le point le plus élevé de l'initiation chrétienne (14,15.24 ; 17,20). L'action de l'Esprit est intérieure (7,38 ; 14,23) et permanente (14,16 ; 16,22). Ce qui la distingue de celle du Seigneur lui-même, c'est qu'elle ne saurait être entravée par l'hostilité du monde, elle n'est limitée ni par des conditions de temps et de lieu, ni par l'inintelligence des hommes. Comme elle ne s'exerce que sur les élus, elle ne se heurte à aucune opposition.

L'action de l'Esprit continue celle du Christ ; elle permet aux disciples de saisir ce qu'ils étaient hors d'état de comprendre du vivant de leur maître (13,36 ; 14,16.26 ; 16,12 etc.). Le terme de Paraclet ne peut être exactement rendu ni par consolateur, ni par patron, ni par avocat, assistant, tuteur ou soutien. Chacune de ces traductions contient pourtant un élément de vérité. L'Esprit console les disciples de la douleur que leur a causée le départ de leur maître (12,24 ; 16,20 s.) ; il instruit, car il est l'Esprit de vérité

(14,17.25.26.16,13.25), il fait connaître le Père, c'est-à-dire donne la vie (17,26), il révèle l'avenir (16,13), il vient à la mort du fidèle pour recueillir son âme et l'unir au Christ (14,3). Sur le monde, l'action de l'Esprit est toute négative ; il exerce un ministère de jugement et de condamnation (16,8-11).

La notion johannique de l'Esprit représente une spiritualisation très sensible de l'eschatologie antérieure (WEINEL, p. 600 ; BOUSSET, *Kyr. Chr.*, p. 176), sans cependant qu'il y ait aucunement rupture avec la tradition antérieure. Certains éléments de l'ancienne eschatologie survivent dans le quatrième évangile, comme le terme de Fils de l'Homme qui est, nous l'avons vu (p. 489), vidé de son contenu eschatologique (WEINEL, p. 213), ou l'idée de la vie future (3,15.36 ; 10,28. WEINEL, p. 598 s.), ou celle du Royaume de Dieu (3,3.5)[1].

L'attente anxieuse de la délivrance, qui joue un tel rôle dans les diverses formes du christianisme primitif, n'a pas de place dans la théologie johannique. Le terme d'espérance ne se trouve ni dans l'évangile, ni dans les épîtres de Jean[2].

1. La déclaration de Jésus à Pilate (18,36) représente une transposition de la notion de Royaume de Dieu sur un autre plan où elle devient essentiellement spirituelle.

2. *Actes* : 8 ; *Ep. paulin.* : 36 ; *Héb.* : 5 ; *I Pi.* : 4.

Sur aucun point, on ne constate une transformation aussi frappante que pour la notion du jugement. D'après le quatrième évangile, il n'a pas un caractère eschatologique ; c'est un départ qui se fait, on serait tenté de dire automatiquement, suivant la position que les hommes prennent à l'égard de l'Evangile qui leur est prêché (3,17 ; 12,31.48).

IV. — Le caractère polémique et apologétique du quatrième évangile

1° *L'apologétique contre le mysticisme hellénistique*

On est frappé par la répétition, dans l'évangile, de certaines formules, de celles, par exemple, qui ont trait à la glorification. Wetter (*Verherrlich.*, p. 78, *Ich bin das Licht*, p. 166) a expliqué ce fait par l'influence de la liturgie et par celle de la polémique. Cette hypothèse est très plausible bien que l'absence de toute indication sur la forme du culte, à l'époque de la rédaction de l'évangile, ne permette pas de la soumettre à une vérification précise. Wetter pense que la liturgie qui aurait influencé le quatrième évangile se serait développée en opposition avec la liturgie des mystères. On aurait, dans le milieu où vivait l'évangéliste,

présenté le culte chrétien comme le mystère parfait, réalisant pleinement pour le fidèle ce que les sectateurs des mystères tentaient vainement d'atteindre par leurs liturgies (WETTER, *Verherrlich.*, p. 64). Le Christ est présenté comme le type parfait des prêtres des mystères qui conduit, glorifie et illumine les fidèles (*id.*, p. 101).

Wetter (p. 57) reconnaît une influence des mystères dans la demande des Grecs qui lui paraît être une formule d'introduction, la prière du myste qui demande à être initié. Les formules sur la sanctification se rapporteraient à la consécration du myste (p. 95 s.). L'angoisse du Christ, au moment où approche son heure, évoquerait les sentiments du fidèle au moment de l'initiation (p. 60.62). Le commandement nouveau serait la loi imposée à l'initié (p. 67) ; enfin, ce serait l'idée fondamentale du mystère, celle de la répétition pour chaque croyant du drame rédempteur, qui serait réalisée dans la déclaration de 12,26 (p. 51).

Ces rapprochements n'illustrent pas seulement certains passages de l'évangile, ils montrent encore que ce livre n'est pas le produit d'un mysticisme abstrait, mais une œuvre de pleine actualité et de combat (NORDEN, *Agn. Th.*, p. 299). Il nous transporte en pleine lutte

du christianisme naissant avec les formes religieuses diverses auxquelles il disputait la domination des esprits (WETTER, *Verherrlich.*, p. 92 s.).

2° *L'apologétique messianique*

En défendant la messianité de Jésus, le quatrième évangéliste continue l'œuvre de ses prédécesseurs et il n'est pas toujours possible de faire exactement le départ entre ce qui lui appartient en propre et ce qu'il emprunte à la tradition antérieure.

L'idée de la préfiguration de l'histoire évangélique dans l'Ancien Testament (12,16.38 s. ; 15,25 ; 19,24.29.36) est moins développée, peut-être, que dans le premier évangile, mais le principe sur lequel elle repose est plus nettement affirmé (5,39.46).

Sur un point important, il y a, chez Jean, un progrès notable. L'annonce de la passion est mise tout au début du ministère de Jésus (2,19-22 ; 3,14) et adressée au peuple tout entier (7,33-36 ; 8,28 ; 12,33-36). Le motif apologétique de cette transformation est nettement marqué dans 14,29.

Dans le récit de la passion, l'épisode de Gethsémané est transposé, comme nous l'avons vu (p. 440 s.). L'angoisse de Jésus est remplacée par

la sereine consécration de la prière sacerdotale.

A propos de la résurrection, on peut noter que la réponse de Jésus à la question de Judas : « D'où vient que tu te manifesteras à nous et non pas au monde ? » (14,22) est destinée à réfuter une objection que l'on devait opposer à la résurrection en s'appuyant sur le fait que Jésus ne s'était montré qu'à ses intimes.

Jean s'attache, plus que les synoptiques, à montrer que l'échec du ministère de Jésus s'explique par un plan arrêté à l'avance par Dieu (6,44.64.70 etc.).

Les miracles, moins nombreux que dans le quatrième évangile, ont un caractère plus massif. Ce ne sont pas des actes de miséricorde, mais des manifestations de puissance destinées à révéler la véritable personnalité de Jésus et à amener les hommes à la foi (1,49 s. ; 2,11 ; 6,14 etc.). C'est une modification très sensible du point de vue synoptique (cf. p. 498).

La manifestation de la messianité de Jésus est reportée tout au début de son ministère (1,41). Dans la manière dont Jésus déclare ne pas être venu pour juger (3,17 ; 8,15 ; 12,47), il y a, peut-être, une réponse à l'argument que l'on pouvait tirer contre la messianité de Jésus, du fait qu'il n'avait pas exercé le jugement.

L'insistance que met Jean à affirmer l'origine céleste du Christ répond à une double polémique : 1° Le Messie ne peut venir de Nazareth ; 2° on sait d'où vient Jésus alors qu'on ignorera d'où viendra le Messie (7,27 s. 41.52).

On peut dire, avec Weinel (p. 220), que Jean fait formuler par les Juifs toute une dogmatique messianique pour montrer ensuite que Jésus répond à ses exigences.

Le déplacement du théâtre de l'activité de Jésus n'est pas sans portée apologétique. Baldensperger (*Urchristliche Apologetik*, Strassburg, 1909, p. 30) et Weinel (p. 532) l'expliquent par le désir de répondre à l'objection que l'on adressait à Jésus d'avoir exercé son ministère dans un coin perdu d'une province reculée. Ce motif peut avoir joué un rôle (cf. 18,20) à côté de traditions qui donnaient plus d'importance à l'activité jérusalémite de Jésus.

3° *L'apologétique contre les disciples de Jean-Baptiste*

Nous savons, par quelques fragments du livre des Actes (18,24 s. ; 19,1 s.), qu'au temps de Paul subsistait, à Ephèse, un groupe de disciples de Jean-Baptiste qui ne se confondait pas avec celui des disciples de Jésus. Récem-

ment, Reitzenstein (*Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921), reprenant une idée déjà émise par Siouffi (*Etude sur la religion des Soubbas ou Sabéens*, Paris, 1880), a tenté de démontrer l'existence d'une secte préchrétienne de messianistes influencés par des idées iraniennes qui voyaient en Jean-Baptiste le Messie attendu. Il semble y avoir eu, entre ces disciples de Jean-Baptiste et les disciples de Jésus, une rivalité qui explique l'évolution des récits évangéliques sur le précurseur, évolution qui tend à réduire de plus en plus le rôle de Jean-Baptiste[1]. C'est dans le quatrième évangile qu'elle arrive à son terme ultime. Rien n'y est dit de la prédication si originale de Jean-Baptiste, il n'est plus qu' « un homme envoyé par Dieu pour rendre témoignage à la vérité » (1,7)[2]. La polémique contre les disciples de Jean-Baptiste joue certainement un rôle important dans le quatrième évangile[3]. La préoccupation de mettre Jean-

1. M. Dibelius. *Die urchristliche Ueberheferung von Johannes dem Täufer*, Gœttingen, 1911.

2. Reitzenstein (*Iran. Erlösmyst.*, p. 125) pense qu'il y a dans cette expression une dégradation de la formule des disciples de Jean-Baptiste qui considéraient leur maître comme « l'Homme », c'est-à-dire comme le Messie.

3. Ceci a déjà été indiqué par Siouffi (*Et. sur la rel. des Soubbas*, p. 179 s.) et démontré par Baldensperger (*Der Prol.*). Cf. Wrede, p. 60 s. ; Weinel, p. 541 s.

Baptiste à sa place, de montrer qu'il n'est pas la lumière, mais le témoin de la lumière, est assez forte pour amener l'évangéliste à interrompre le développement logique de sa pensée sur le Logos, afin d'introduire dans son prologue un morceau sur Jean-Baptiste (1,6-8) où se trouve cette déclaration : « Il n'était pas la lumière » qui devait s'opposer à une affirmation des disciples de Jean-Baptiste (Baldensperger, *Prol.*, p. 11 ; Norden, *Agn. Th.*, p. 396), et pour faire déclarer à Jean-Baptiste : « Je ne suis pas, moi, le Messie » (1,20), affirmation qui est l'exacte antithèse de la formule qui résume tout l'évangile : « Jésus est le Messie, le Fils de Dieu » (20,31) (Baldensperger, *Prol.*, p. 92).

Très caractéristique est aussi le récit de 3,22-4,3 qui se résume dans cette déclaration de Jean : « Il faut qu'il croisse et que je diminue » (3,30).

V. — Les sources de la pensée johannique

1° *L'Ancien Testament*

Au premier rang des sources de la pensée de Jean, il convient de mettre, d'une part, le judaïsme et, de l'autre, l'enseignement de Jésus et les formes anciennes du christianisme. Nous reviendrons sur ce dernier point au paragraphe

suivant. L'influence du judaïsme s'est exercée non seulement par l'intermédiaire de la tradition chrétienne, mais encore directement. Le quatrième évangile est tout nourri de l'Ancien Testament [1]. Les citations sont nombreuses et, ce qui est plus caractéristique encore, les images et les idées les plus spécifiquement johanniques trahissent souvent une profonde influence de l'Ancien Testament.

2° *L'origine de la notion du Logos*

La doctrine johannique du Logos [2] présente, avec le système de Philon, des analogies assez frappantes pour que les idées de ce penseur aient été considérées comme l'une des sources de la pensée johannique.

La notion du Logos est dans un rapport certain avec la doctrine juive des hypostases, elle est en relation plus étroite encore avec la doctrine développée à travers toute l'histoire de la philosophie grecque depuis Héraclite

1. Cf. p. 478, n. 1.

2. Ce n'est pas Jean qui a introduit la notion du Logos dans la pensée chrétienne. On la trouve déjà dans l'*épître aux Colossiens* (1, 15 s.) et dans l'*épître aux Hébreux* (cf. Ménégoz, *La théologie de l'épître aux Hébreux*, Paris, 1894, p. 197 s.), bien que le terme de Logos ne se trouve dans aucun de ces deux documents.

jusqu'aux Stoïciens[1], doctrine qui se rencontre aussi dans la philosophie égyptienne[2] et qui était, aux environs de l'ère chrétienne, une des idées les plus familières à tous les esprits cultivés. Nous ne pouvons donner ici un exposé complet de la philosophie de Philon, nous devons nous borner à indiquer les principaux contacts que présentent avec elle les idées johanniques[3]. C'est, d'abord, la notion d'un Dieu tellement transcendant qu'il est inaccessible et inconnaissable et ne peut agir directement sur le monde. C'est, ensuite, l'idée du Logos, antérieur à tout, fils de Dieu et son image, son révélateur, l'organe de son action sur le monde, non seulement dans la création mais encore dans les révélations et les manifestations divines qui constituent la religion d'Israël. Sur ces points, le contact est si étroit entre le johannisme et le philonisme qu'on ne peut l'expliquer suffisamment par leur dépendance commune à l'égard du judaïsme.

1. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg, 1872 ; Aal, *Der Logos*, Leipzig, 1896-1899 ; Lagrange, *Vers le Logos de Saint Jean*, *R. B.*, 1923, p. 161-184.

2. Voir p. 518, n. 1.

3. Jean Réville, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, Genève, 1877 ; *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon*, Paris, 1881 ; Grill, *Untersuchungen* ; J. d'Alma, *Philon et le quatrième évangile*, Paris, 1910.

Non moins caractéristiques sont les affinités des deux doctrines pour ce qui regarde l'action du Logos sur les âmes. Le dualisme de l'anthropologie philonienne se retrouve dans l'antithèse johannique de la chair et de l'esprit. Philon et Jean enseignent expressément que, seule, une action divine peut créer la vie véritable dans les âmes.

Mais, étant admis que le philonisme est l'une des sources du johannisme, il convient de préciser la nature et les limites de son influence. Le point culminant de la théologie johannique est l'idée de l'incarnation du Logos ; or, cette idée, non seulement ne se trouve pas chez Philon, mais encore contredit les prémisses mêmes de sa pensée [1]. Ce fait montre que, si grandes que soient les affinités des deux systèmes, ils ne sont pas équivalents. La pensée de Philon a un caractère spéculatif, celle de Jean est un effort pour expliquer l'apparition de Jésus dans l'histoire et son œuvre. Jean se trouve en présence d'un problème pour la solution duquel le philonisme ne lui offrait pas

1. Heinrici (*Die Hermesmystik und das Neue Testament, hersg. v.*, E. v. Dobschütz, Leipzig, 1918, p. 202) observe, avec raison, qu'avec l'idée de l'incarnation du Logos, Jean abandonne le terrain grec et brise le cadre de la pensée philonienne.

de théorie élaborée mais seulement des matériaux.

Tandis que chez Philon l'action du Logos n'est pas radicalement différente de la vie même de l'âme qui est une étincelle de la substance divine, il y a quelque chose d'assez différent chez Jean pour qui l'action du Christ crée dans les âmes quelque chose qui n'y existait pas encore. L'action du Logos qui, pour Philon, était immanente et sporadique devient, chez Jean, transcendante et personnelle. Elle se concentre dans le Christ.

La pensée johannique présente, par rapport au philonisme, une orientation et un caractère nouveaux. A la base du johannisme, il y a une expérience religieuse absolument étrangère à Philon, c'est le sentiment de ce que le croyant reçoit du Christ, seule source de la vie. Le principe suivant lequel Jean organise les éléments qu'il emprunte à Philon, l'âme religieuse qu'il traduit et exprime par leur moyen, il ne les doit pas au philosophe alexandrin.

Puisque la théorie johannique du Logos n'est pas identique à celle de Philon, il convient de rechercher si elle ne plongerait pas ses racines jusque dans le judaïsme rabbinique. Burney (p. 34 s.) a cru reconnaître dans le prologue des notions rabbiniques. Dans l'affirmation de 1,14,

il pense trouver une réminiscence de la notion juive de la *schekina* ou habitation de Yahweh au milieu de son peuple. L'origine rabbinique des idées du prologue serait encore confirmée par l'association des notions de *memra* (parole), de *schekina* et de *yekara* (gloire) (BURNEY, p. 37 s.). Le contact est réel, mais n'exclut pas, comme paraît le penser Burney, l'influence d'idées de Philon.

L'influence des livres sapientiaux est grande sur la théologie johannique, bien que le terme de Sagesse ne se trouve pas dans le quatrième évangile. C'est ce qui a été mis en lumière par Rendel Harris qui, dans une étude des plus suggestives (*The Origin of the Prologue of the fourth Gospel*, Cambridge, 1907), a donné, en quelque sorte, l'inventaire des éléments que le prologue de l'évangile a en commun avec les livres sapientiaux. Ils sont si importants que Rendel Harris a cru pouvoir reconstruire un hymne à la Sagesse dont le prologue ne serait que la transposition (p. 43). Si cette hypothèse est des plus conjecturales, elle met du moins en lumière l'affinité qu'il y a entre la Sagesse et le Logos johannique. La Sagesse a été créée au commencement, elle est plus ancienne que tout ce qui est (*Sir.*, 1,4 ; 24,9. *Prov.*, 8,22-30), elle est auprès de Dieu (*Sag. Sal.*, 9,4.9. *Sir.*, 1,1.

Prov., 8,27-30). S'il n'est pas dit qu'elle soit Dieu, elle est, au moins, un souffle de sa puissance, une pure émanation de sa gloire, un reflet de la lumière éternelle (*Sag. Sal.*, 7,25-26). Elle est l'organe de toute la création (*Sag. Sal.*, 7,11 ; 8,5.6 ; 9,1.2.9. *Prov.*, 3,19. *Sir.*, 1,9 *Ps.* 104,24), elle est la lumière (*Prov.*, 3,18 ; 8,35. *Sag. Sal.*, 7,26.29.30), elle est répandue sur toutes les œuvres de Dieu (*Sir.*, 1,9.10), elle est en butte à la haine du monde (*Prov.*, 1,28.29). Après avoir cherché une demeure parmi les hommes, elle en a trouvé une en Israël. (*Sir.*, 24,7.8. *II Macch.*, 14,35 *cf. Hénoch*, 42,1.2). Dieu n'aime que ceux en qui elle habite, elle fait amis de Dieu et prophètes les âmes en qui elle réside (*Sag. Sal.*, 7,27), elle apporte la grâce et la miséricorde à ses élus (*Sag. Sal.*, 3,9), il y a en elle un esprit intelligent, saint, unique (μονογενές) (*Sag. Sal.*, 7,22)[1]. L'abondance et la précision de ces rapprochements prouvent au moins que la pensée johannique est familiarisée avec les livres sapientiaux[2].

1. Rendel Harris (p. 61) reconnaît aussi une influence du *Sir.*, 24, 21 sur *Jn.*, 6, 35. C'est la même image qui se rencontre dans les deux textes, mais elle est employée de manières trop différentes pour que l'affinité puisse être considérée comme réelle.

2. On trouvera d'intéressantes remarques sur le rôle de la notion de la Sagesse dans la pensée chrétienne antérieure à

Le passage de la notion de Sagesse à celle de Logos était aisé (Grill, p. 155). On le saisit sur le vif dans un texte comme *Sag. Sal.*, 9,1 s. : « Toi qui as tout fait par ta Parole (ἐν λόγῳ σου), toi qui as créé l'homme par ta Sagesse (τῇ σοφίᾳ σου)[1]. Il n'est que plus surprenant que le terme de Sagesse ne se rencontre pas dans l'évangile. Comment expliquer ce fait ? Pour Holtzmann (*Neut. Th., II*, p. 415), la notion du Logos a, en quelque sorte, attiré à elle tous les attributs de la Sagesse. Ce fait est sensible chez Philon, cependant il n'aboutit pas chez lui à une synthèse complète. Grill (p. 176) fait remarquer que, dans le quatrième évangile, le Christ Logos est appelé vérité et vie, mais jamais connaissance et Sagesse. Il pense que l'on doit aller jusqu'à dire que la notion de vérité est systématiquement substituée à celle de Sagesse[2]. Quant au motif de l'élimination, on en est naturellement

Jean dans Rendel Harris (p. 3. 12. 34 s. 60 s.). Voir aussi Ed. Grafe, *Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis, Theol. Abhandl.* C. v. Weizsaecker, *gewidmet*, Freiburg i. B., 1892, p. 251-286 ; Windisch, *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie, Neut. St.*, p. 220-234.

1. Elle est aussi étroite chez Philon. Cf. *De Somniis, II*, 36 (242) ; *De posteritate Cainis*, 10 (32) ; *Alleg. Leg., I*, 19 (65).

2. Il appuie (p. 201 s.) cette hypothèse sur le rapprochement de *Lc.*, 2, 40 avec *Jn.*, 1, 14.17.

réduit aux conjectures. Le désir d'employer un terme familier aux esprits helléniques peut avoir joué un rôle, mais il ne justifie pas une élimination complète du terme de Sagesse. Grill (p. 200 s.) pense qu'il faut faire intervenir ici l'idée d'une polémique contre le rôle que les idées de Sagesse et de connaissance ont joué dans le gnosticisme et déjà dans les tendances qui lui ont donné naissance.

Mais si l'évangéliste a, pour des raisons particulières, évité l'emploi du terme de Sagesse, ce fait ne diminue pas l'étroite relation qu'il y a entre sa pensée et celle des livres sapientiaux.

Il y a dans la religion égyptienne une véritable doctrine de la Parole révélatrice et créatrice[1]. D'après les plus anciens textes religieux égyptiens, Toum crée le monde par sa parole (Moret, p. 281 s.). Une formule de la XII^e^ dynastie explique que les dieux d'Abydos sont sortis de la bouche de Râ lui-même. Les hymnes qui fleurissent depuis la XVIII^e^ dynastie répètent que le démiurge a créé les dieux en émettant des paroles (Moret, p. 286). Le nom est l'essence même de la personnalité et nommer c'est créer.

1. A. Moret, *Le Verbe créateur et révélateur en Egypte*, *R. H. R.*, *t. LIX*, 1909, p. 279-298 ; cf. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, Leipzig, 1901.

De bonne heure, on en est arrivé à l'idée que, derrière la puissance créatrice, il y avait une intelligence dont le Verbe n'est que la manifestation (Moret, p. 289). Dans un texte postérieur à l'ère chrétienne, mais qui reproduit des conceptions plus anciennes, Hermès identifié au Noûs est celui δι' οὗ οἰκονομηθῃ τὸ πᾶν[1]. Ainsi, en Egypte, à l'époque de l'ère chrétienne et des milliers d'années plus tôt, « le Dieu était conçu comme une intelligence qui a pensé le monde, qui a trouvé le Verbe comme moyen d'expression et comme instrument de création. Cette parole créatrice n'atteste pas seulement la puissance de Dieu, elle révèle aux hommes la science, la raison, la justice » (Moret, p. 298).

Cette théorie peut avoir, par l'intermédiaire du syncrétisme alexandrin, influencé la doctrine johannique du Logos. Mais l'affinité constatée ne porte que sur l'idée de la création, c'est-à-dire sur une idée que l'évangéliste affirme très nettement, mais qui n'occupe dans ses préoccupations qu'une place secondaire.

On a cru encore reconnaître une influence égyptienne sur la pensée johannique, par exemple, dans l'idée de la rédemption opérée par une

1. Dieterich, *Abraxas*, Leipzig, 1891, p. 8 ; Reitzenstein, *Zw. relg. Fr.*, p. 58 s.

union étroite avec le dieu qui aboutit à une divinisation du fidèle. Comme le remarque Wetter (*Verherrlich.*, p. 77), ce qu'il y a de presque stéréotypé dans l'expression de cette idée fait penser à une formule liturgique. Quelle en est l'origine ? Le rituel funéraire égyptien repose sur l'idée que, par la consécration liturgique, le mort devient dieu et qu'il lui arrive ce qui est arrivé au dieu lui-même (Wetter, *Verherrlich.*, p. 49.81). Cette idée de l'union avec la divinité revient constamment dans les formules égyptiennes. Dans la prière d'Astrampsychos (*Pap. Lond.*, 122. Reitzenstein, *Poim.*, p. 20), on lit : « Tu es moi et je suis toi (*I*,11)... Viens à moi, Seigneur Hermès, comme les enfants viennent dans le sein des femmes... Je te connais, Hermès, et tu me connais. Je suis toi et tu es moi (*II*, 1 s.)... Tu es moi et je suis toi. Ton nom est le mien et mon nom est le tien, car je suis ton image (*III*,11) ». Dans un fragment de traité alchimiste intitulé : « Prophétie d'Isis à son fils » (Berthelot-Ruelle, *Coll. des alchim. grecs*, Paris, 1888, *III*, p. 28 s.), on lit : « afin que moi-même je sois toi et que tu sois moi-même »[1].

1. Des conceptions analogues se rencontrent chez certains gnostiques (Marcus, Evangile d'Eve, Pistis Sophia), cf. Wetter, *Verherrlich.*, p. 79.

Il ne faut pas exagérer la portée de ces analogies. Ce qu'il y a de spécifique et d'original chez Jean, ce n'est pas l'idée de la divinisation de l'homme mais l'affirmation qu'elle ne peut être réalisée que par le Christ. En second lieu, l'idée de la communion avec Dieu réalisée par la voie de la connaissance a, dans l'Ancien Testament, des racines plus directes que celles que l'on pourrait trouver dans la religion égyptienne (*Ps.*, 91,14 s. ; 135,5, 139. *Jérém.*, 4,22 ; 9,14. *Es.*, 1,3). Assurément, la pensée johannique va plus loin que celle de l'Ancien Testament. L'idée de l'unité du Père et du Fils et du Fils seul intermédiaire qui conduit au Père est irréductible au judaïsme, mais cette idée est plus étrangère encore à la prière d'Astrampsychos. Là, l'homme se fond à la divinité par la connaissance directe qu'il a d'elle. Dans le quatrième évangile, c'est le Christ qui conduit l'homme à la communion avec Dieu. Les deux conceptions sont donc bien distinctes malgré l'analogie et la parenté de leurs formules.

La notion de la glorification (13,31-32) permet de faire des constatations analogues. Un Papyrus de Londres (121,510 s.), dit : « Dame Isis, Némésis, Adrasteia, aux noms multiples, glorifie-moi comme j'ai glorifié le nom de ton fils Horus ». Il y a, comme dans le quatrième

évangile, exacte correspondance entre la glorification du myste et celle de la divinité par lui (WETTER, *Verherrlich.*, p. 42). Cette glorification du fidèle est conçue par la théologie égyptienne d'une manière extrêmement réaliste. Dans un texte du grand papyrus magique de Paris, le myste déclare avoir reçu « une nature semblable à la nature divine (ἰσόθεος φύσις) » (REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*[2], Leipzig, Berlin, 1920, p. 31.74). Ici encore, sans nier l'influence accessoire possible des formules égyptiennes, il faut rappeler que la pensée johannique a des antécédents plus directs dans l'Ancien Testament (*I. Sam.*, 2,30. *Ps.*, 86,12 ; 91,15).

3° *L'influence du mysticisme hellénistique*

Le mysticisme johannique appartient au grand courant du mysticisme hellénistique (WEINEL, p. 584)[1]. Dans le johannisme, comme dans le mysticisme hermétique, la notion du Logos joue un rôle capital[2]. L'influence exercée

1. Sur l'influence de la notion grecque des Fils de Dieu, voir p. 486 s.

2. KREBS, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Freiburg i. B., 1910. Cf. LEBRETON, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, Paris, 1906, (Extrait des *Etudes*, *t. CIV*).

de part et d'autres par les idées alexandrines suffit pour rendre compte de ce fait [1].

On peut admettre que la notion johannique de la lumière a été influencée par l'antique conception d'après laquelle l'âme, d'essence lumineuse, tend à s'affranchir de la matière à laquelle elle est unie pour revenir à sa source première [2]. Norden (*Agn. Th.*, p. 298 s.) a montré que la formule « Je suis la lumière » (8,12) exprime un thème courant du mysticisme hellénistique. Paul paraît le viser dans *Rom.*, 2,19.20. Il est possible que les disciples de Jean-Baptiste l'aient développé à propos de leur maître (1,8 cf. Baldensperger, *Prol.*, p. 11). On le rencontre, enfin, dans le *Poimandres* (1,6 : « Cette lumière c'est moi, Noûs, ton Dieu »). De cela, on peut conclure, avec Wetter, que la formule sur la lumière était arrêtée avant que Jean l'ait appliquée à Jésus (*Ich bin das Licht*, p. 197), et que ce que l'helléniste ou le Juif disait de son dieu ou du Messie qu'il attendait, Jean le dit de Jésus et dans un sens exclusif (p. 179).

1. Heinrici, *Die Hermesmystik*, p. 33 s.

2. Wetter, *Ich bin das Licht*, p. 177 s. ; Reitzenstein, *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, Heidelberg, 1917 (*Sitzber. d. Heid. Ak. d. Wiss. Ph-Hist. Kl.*, 1917, 10.)

4° *Les Odes de Salomon*

Harnack[1] reconnaît les idées les plus caractéristiques de la théologie johannique dans les *Odes de Salomon*, non seulement dans ce qu'il en considère comme les parties chrétiennes mais dans ce qui en est, pour lui, le fond juif. Il y aurait donc eu, dans le monde juif, un cercle de mystiques dont les idées et les sentiments auraient préparé le quatrième évangile. L'hypothèse sur laquelle s'appuie Harnack, celle d'un document chrétien remanié par un interpolateur chrétien, se heurte à trois objections principales qui sont l'incontestable unité de pensée et d'inspiration du recueil, son caractère lyrique qui ne comportait pas de développement logique rigide et, enfin, la fiction qui, mettant les *Odes* sous le nom de Salomon, obligeait à n'y introduire les idées spécifiquement chrétiennes que sous une forme enveloppée. Si les *Odes* sont un document chrétien homogène, elles ne peuvent dater que d'une époque relativement récente, ainsi que le prouve la forme évoluée sous laquelle l'idée de la naissance surnaturelle s'y rencontre

1. Harnack, *Ein jüdisch-christlicher Psalmbuch aus den ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1910 (*T. U., Dritte Reihe, V.* 4), p. 118 s., cf. p. V. Sur les affinités entre la pensée johannique et la pensée des Odes, voir Bert, p. 75 s.

(*Ode* 19,6-10). Dans ces conditions, s'il y a, comme cela paraît probable, une parenté entre le quatrième évangile et les *Odes*, la dépendance doit être du côté des *Odes*.

VI. — La place de la théologie johannique dans l'évolution du christianisme primitif

1° *La théologie johannique et l'enseignement de Jésus*

Rappelons les différences que nous avons signalées entre Jésus et le quatrième évangéliste, à propos de l'eschatologie (p. 502 s.). Nous verrons plus loin (p. 540), que Jean a eu, à l'égard du judaïsme, une toute autre attitude que celle de Jésus. Une troisième différence a trait à l'attitude à l'égard des pécheurs. Si une certaine prédestination est impliquée dans la notion des appelés et des élus, l'essence même de l'Evangile de Jésus est l'appel des pécheurs à la repentance. Au contraire, la notion du Sauveur des pécheurs est étrangère à la pensée johannique[1]. C'est pour ses brebis seulement

1. Holtzmann, *Neut. Th.*, *II*, p. 522 ; Bousset, *Kyr. Chr.*, p. 183. Voste (*R. B.*, 1917, p. 587 s.) tente d'atténuer la portée

que parle et qu'agit le Christ dans le quatrième évangile. Seuls, les enfants de lumière peuvent venir à lui (3,9). Ceci a pour conséquence un rétrécissement très sensible de l'amour chrétien qui est restreint aux frères (13,34 ; 15,12.17. WELLHAUSEN, p. 112, n. 2 ; WEINEL, p. 107).

2° *La théologie johannique et le paulinisme*[1]

Nous avons vu (p. 476) que le johannisme suppose le triomphe de l'universalisme paulinien. La notion de l'Esprit dépend aussi très nettement de la conception paulinienne (MAURICE GOGUEL, *Not. Esprit*, p. 157 s.). Il n'est plus question, dans le quatrième évangile, des phénomènes pneumatiques qui ont occupé tant de place dans la vie du christianisme primitif et, si le paulinisme n'était pas là pour servir d'intermédiaire, on en serait réduit à se demander comment le mot d'esprit peut désigner à la fois la source des phénomènes de glossolalie et

de ce fait en disant que ce qui manque dans le quatrième évangile, ce n'est pas la doctrine synoptique de la repentance et du pardon des péchés, mais la terminologie de cette doctrine.

1. JÜLICHER, p. 356 ; BOUSSET, *Kyr. Chr.*, p. 180. Malgré certains contacts d'idées, mais non d'expression (p. ex. entre *Jn.*, 8, 43 et *Rom.*, 6, 16 ; *Jn.*, 3, 13 et *Rom.*, 10, 6 ; *Jn.*, 12, 38 et *Rom.*, 10, 16), on ne peut considérer comme établi que le quatrième évangéliste ait connu les épîtres de Paul.

d'extase et le Paraclet johannique. Paul a connu les phénomènes pneumatiques ; il a vu en eux la démonstration du christianisme, il les a considérés comme la manifestation d'une vie nouvelle en relation avec le Christ glorifié. L'identification paulinienne du Christ et de l'Esprit est supposée par la pensée johannique. Elle a servi de point de départ à l'évangéliste dans sa recherche d'une formule qui traduise le rapport étroit entre le Christ et l'Esprit. Dans son essai d'exprimer cette idée, on reconnaît une tentative pour maintenir la conclusion de Paul sans suivre le chemin qui l'y avait conduit.

3° *La théologie johannique et Ignace* (v. p. 114 s.)

L'idée de l'incarnation se trouve chez Ignace comme chez Jean, mais accentuée dans le sens de la divinisation du Christ, puisque ce n'est pas le Logos mais Dieu qui s'incarne (*Eph.*, 7,2 ; 19,3). D'autre part, Ignace présente, sur les origines du Logos émergeant du Silence (*Magn.*, 8,2), une spéculation totalement étrangère au johannisme et déjà proche du gnosticisme.

Il n'y a pas lieu, par contre, pour établir la postériorité de la conception d'Ignace, de tenir compte de la notion de la naissance surnaturelle (*Eph.*, 7,2 ; 19,1) qui est étrangère à la pensée

johannique car il n'est pas certain que, sur ce point, il y ait une évolution plus avancée et non simplement la combinaison de deux explications christologiques différentes.

CHAPITRE XIII

L'AUTEUR, LA DATE ET LE LIEU DE COMPOSITION DE L'ÉVANGILE

I. — L'auteur

Les observations faites au cours des précédents chapitres permettent de passer rapidement sur la question d'auteur[1]. Il est à peine besoin de dire expressément que l'hypothèse de la composition par l'apôtre Jean doit être délibérément écartée. La composition par le presbytre du même nom aurait plus de vraisemblance ; elle aiderait à comprendre comment, par une confusion entre le presbytre et l'apôtre, l'évangile a pu en venir à être considéré comme

1. Il y aura lieu de revenir sur cette question quand seront étudiés les rapports de l'évangile avec les autres écrits johanniques.

l'œuvre de ce dernier. Toutefois, quand il s'agit d'un livre dont la composition est aussi complexe que celle du quatrième évangile, il est bien difficile d'arriver à une conclusion précise. Il serait possible que le presbytre — sans être l'auteur de l'évangile — ait joué quelque rôle dans sa rédaction ou dans son édition, soit qu'il y ait directement collaboré, soit que ce travail ait été fait sous son inspiration.

II. — La date de composition[1]

Les dates proposées pour la composition du quatrième évangile s'échelonnent sur plus d'un siècle depuis la période qui a précédé la ruine de Jérusalem et la composition des évangiles synoptiques (H. Gebhardt, Delff, Draeseke, Kuppers, Wilms, Wuttig) jusqu'aux années 160-170 (Bruno Bauer, Baur, Scholten)[2].

1. O. Wuttig, *Das johanneische Evangelium und seine Abfassungszeit*, Leipzig, 1897 ; H. Gebhardt, *Die Abfassungszeit des Johannesevangeliums*, Leipzig, 1906.

2. Les dates intermédiaires proposées sont : vers 70 (Michaelis, Resch) ; entre 70 et 85 (Alford, Bleek, Reithmayr, Wittichen) ; entre 70 et 100 (Haussleiter, Lepin) ; entre 75 et 80 (Burney) ; entre 80 et 90 (Bisping, Calmes, Ewald, Godet, Westcott, Zahn) ; entre 80 et 110 (Lietzmann, Harnack) ; entre 85 et 95 (Camerlynck) ; entre 90 et 100 (Batiffol, Mangenot, Vigouroux, B. Weiss) ; vers 100 (Aberle, Cornely, Lightfoot, Reynolds, Ritschl,

L'utilisation que Jean a faite des synoptiques, et particulièrement de Luc, empêche de fixer la rédaction de son œuvre sensiblement avant l'année 90. La dépendance vraisemblable d'Ignace, par rapport au quatrième évangile, conduirait à adopter une date antérieure à 118. Si l'on admettait qu'Ignace dépende seulement de la théologie johannique et non pas de l'évangile tel que nous le lisons, Papias serait le premier témoin de l'existence du quatrième évangile ; il en est, en tout cas, le premier témoin positif. Comme il atteste que l'évangile de Jean était d'un usage courant et dominant en Asie, vers 140, il faut penser qu'il avait été rédigé sensiblement plus tôt. Il ne semble pas, dans ces conditions, que l'on puisse faire descendre le *terminus ad quem* beaucoup plus bas que l'an 125.

Cette conclusion (composition de l'évangile entre 90 et 125) n'est-elle pas contredite, dans un sens ou dans l'autre, par certaines indications

Weizsaecker) ; entre 100 et 140 (Heitmüller) ; entre 100 et 135 (H.-J. et O. Holtzmann, Jülicher, Loisy, J. Réville) ; entre 100 et 125 (W. Bauer) ; entre 110 et 115 (Clemen, Nicolas, Renan, Schenkel) ; avant 120 (Jacquier) ; entre 130 et 140 (Hilgenfeld, Keim, Lützelberger, Pfleiderer, A. Réville, P.-W. Schmiedel, Thoma) ; entre 140 et 155 (Kreyenbühl, van Manen, Schwegler, Zeller) ; vers 150 (Schwartz) ; vers 155 (Volkmar).

positives dont on a voulu se servir pour dater l'évangile ?

Les partisans d'une date ancienne font valoir l'absence de toute allusion à la ruine de Jérusalem. Le fait peut être exact, bien que la crainte mentionnée dans 11,48 puisse difficilement avoir été exprimée, avec autant de précision, avant la catastrophe de 70. L'absence d'allusion à la destruction de la Ville Sainte prouve seulement que l'évangile n'a pas été écrit sous l'impression directe des événements de 70[1]. Bengel pensait qu'il avait dû être composé avant 70 à cause du passage 5,2 où, à propos de la piscine de Béthesda, on lit : « Il y a (ἔστιν au présent) à Jérusalem... » ; mais l'évangéliste emploie, ici, le présent de la même manière que l'auteur de l'épître aux Hébreux quand il décrit le sanctuaire avec l'arche de l'alliance et les tables de la Loi qui avaient depuis longtemps disparu au moment où il écrivait. Et même si cette interprétation ne pouvait

1. Kreyenbühl (*II*, p. 439 s.), qui entend comme nous que ce passage a dû être écrit après 70, y voit même une allusion à l'édit d'Hadrien (cité par Eusèbe, *h. e.*, *IV*, 6, 3, d'après Ariston de Pella) qui, à la suite de la révolte de Barkochba, fit défense aux Juifs d'approcher de l'endroit où s'était élevé Jérusalem. Nous ne croyons pas cette interprétation fondée. Sur une autre allusion à Barkochba que l'on a cru reconnaître, voir p. 533.

être admise, il resterait que le présent de 5,2 ne pourrait avoir de conséquence que pour la rédaction de l'épisode de Béthesda et non pour la composition de l'évangile tout entier[1].

Si les textes invoqués en faveur de la composition avant 70 ne sont pas probants, il est aussi impossible d'admettre l'argument que l'on a voulu tirer de 5,43 en faveur d'une composition postérieure à 132, c'est-à-dire à la révolte de Barkochba : « Je suis venu au nom de mon Père, dit Jésus, et vous ne m'accueillez pas ; si un autre vient en son propre nom, vous l'accueillerez ». Quelques exégètes[2] voient, ici, une allusion à Barkochba et au mouvement messianique déclenché par lui. Si cette interprétation s'imposait, on pourrait envisager une explication comme celle de Wellhausen (p. 126) qui voit, dans notre passage, une interpolation postérieure. Mais l'allusion à un prétendant messianique déterminé n'est nullement certaine. Il pourrait être question de l'Antichrist[3], bien

1. Burney (p. 129) estime que le présent du texte peut traduire le passé d'une source araméenne.

2. Hilgenfeld, *Einl.*, p. 738 s. ; Pfleiderer, *Urchristentum*, *II*, p. 440 ; P.-W. Schmiedel, art. *John, Son of Zededeus*, *E. B.*, *II*, col. 2551. Zahn (p. 310) voit aussi, dans notre passage, une prophétie relative à Barkochba, mais il y reconnaît une prophétie réalisée un siècle après avoir été prononcée.

3. Comme le pense Bousset (*Der Antichrist*, Gœttingen,

que le peu de développement donné par l'évangéliste aux idées eschatologiques ne rende pas cette interprétation très vraisemblable, ou plutôt de quelqu'un de ces faux prophètes ou messies comme ceux, tout à fait indéterminés, dont il est question dans *Mc.*, 13,6.21. *Lc.*, 21,8. *Actes*, 5,36-37[1] ; peut-être plus spécialement, comme le suppose ingénieusement Loisy (p. 219), de ces prophètes et prédicateurs païens à l'enseignement desquels Jean oppose l'Evangile.

Les passages que nous venons d'examiner n'obligent donc pas à mettre la composition de l'évangile soit avant, soit après[2] la période de 90-125.

1895, p. 84.108), reprenant une idée que l'on rencontre fréquemment chez les Pères.

1. Bauer (p. 62) oppose à cette interprétation que, dans notre texte, il n'est question que d'un seul faux-messie et non de plusieurs. Le singulier nous paraît être dans la forme et non dans la pensée. Jean parle de la disposition des Juifs à accueillir un faux-messie quelconque, non pas de leur disposition à en accueillir un en particulier.

2. L'expression « mer de Tibériade », de 6,1 ; 21,1, est regardée, par Furrer (*Das Geographische im Evangelium nach Johannes*, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 261), comme caractéristique du second siècle. On la rencontre chez Josèphe (*Bell. Jud.*, *IV*, 2, 2) mais Strabon, Pline, les Targoums ont « le lac de Gennésareth ». L'opinion de Furrer ne semble pas fondée puisque Josèphe emploie une fois « mer de Tibériade », l'expression pouvait parfaitement être plus ancienne que lui.

La rareté et l'imprécision des indications chronologiques directes obligent à prêter d'autant plus d'attention aux indications indirectes. Essayons donc de nous représenter quelle situation de l'Eglise suppose l'évangile. Rappelons, d'abord, que la théologie johannique nous est apparue comme développée sur la base fournie par le paulinisme et comme sensiblement postérieure, par rapport à lui, puisqu'on ne trouve plus aucune trace des violentes antithèses contre lesquelles s'était débattu l'apôtre Paul. Cette théologie trahit, dans la forme du moins, une très sensible influence de l'hellénisme. Elle n'a pu se développer qu'à un moment où le christianisme avait très largement pénétré dans des milieux profondément empreints de l'esprit hellénistique.

Notons encore qu'une époque relativement tardive est confirmée par les observations suivantes :

1° La notion du miracle a subi une très sensible transposition (v. p. 498) qui a eu notamment pour conséquence de faire disparaître toute guérison de démoniaque. Le récit des miracles de Jésus, comme du reste la manière générale dont son activité est présentée, ne trahit aucun souvenir direct de l'histoire évangélique (Wrede, p. 22.27).

2° L'eschatologie est, comme nous l'avons vu (p. 502 s.), entièrement spiritualisée.

3° Les phénomènes pneumatiques, qui avaient encore tant d'importance au temps de l'apôtre Paul, semblent avoir entièrement disparu. L'évangile, en tout cas, n'y fait aucune allusion ; il ne peut donc appartenir à la première phase de l'histoire du christianisme.

L'absence de tout renseignement élémentaire sur le Christ, le fait que, d'une part, la tradition évangélique et, de l'autre, les doctrines chrétiennes communes et élémentaires (péché, conversion, pardon des péchés, etc.), sont supposées connues, empêchent de penser que l'évangile s'adresse à des lecteurs non chrétiens.

L'évangéliste est préoccupé de gagner, ou plutôt de conserver ses lecteurs, à ses idées christologiques. Même si cela n'était pas dit expressément dans la conclusion (20,31), cela résulterait avec évidence du fait que la plupart des discussions portent sur la christologie, Elles ont, pour Jean, un intérêt actuel. Les objections qu'il cite et qu'il réfute, les arguments qu'il leur oppose sont ceux qui, au temps où il écrivait, étaient discutés entre les Chrétiens et leurs adversaires (Weinel, p. 538). La question christologique ne s'est pas posée du vivant de Jésus sous la forme qu'elle a dans le quatrième

évangile. Les réponses du Christ johannique à ses adversaires sont celles qui paraissent les plus convenables à l'évangéliste pour réfuter les objections des non-croyants. Pour lui, les adversaires du christianisme, ce sont donc les Juifs. Comme ce n'est pas à eux mais aux croyants que l'évangile s'adresse, nous pouvons en conclure que l'intention de l'auteur n'est pas de conquérir les Juifs, mais de combattre l'impression que leur argumentation pourrait produire sur les Chrétiens. Dans le milieu pour lequel écrit Jean, la controverse devait être vive et animée entre Juifs et Chrétiens.

Ceci nous amène à envisager la question du judaïsme dans le quatrième évangile[1]. S'il s'agit de la vie intérieure du judaïsme, des idées

1. L'importance de la question résulte du fait que le mot Ἰουδαῖος est beaucoup plus fréquemment employé dans le quatrième évangile que dans les synoptiques (*Mt.* : 5 ; *Mc.* : 6 ; *Lc.* : 5 ; *Jn.* : 69). Même si, dans quelques passages du quatrième évangile, Ἰουδαῖος signifiait non pas « Juif » mais « Judéen » la disproportion entre lui et les synoptiques resterait considérable. L'emploi du terme de Juif dans le quatrième évangile appelle les remarques suivantes : 1° Les Juifs ne sont pas tous des habitants de la Judée, il y a des Juifs en Galilée ; 2° Les Juifs ne sont pas tous les habitants de la Palestine. Il est question d'eux comme d'un groupe au sein de la population ; 3° Les Juifs ne constituent pas toute la population de la Judée, ni même de Jérusalem. Il y a, à côté d'eux, des gens qui ne sont pas « les Juifs » sans, pour cela, être des étrangers. Ces faits sem-

et des usages religieux, l'évangéliste apparaît, en somme, assez bien informé. Il connaît les principales fêtes (Pâque, Tabernacles, Dédicace), il mentionne les principaux usages (purification, circoncision, sabbat, absence de relations avec les Samaritains). Un homme tout à fait étranger au judaïsme aurait pu commettre quelque erreur sur l'un ou l'autre de ces points. Mais les détails mentionnés par Jean pourraient s'être déjà trouvés dans les sources utilisées par lui.

Jean ne paraît pas connaître très exactement l'organisation politique et administrative de la Palestine au temps de Jésus. Quand il parle des autorités, il dit tantôt : « les Juifs » (7,13 ; 9,18. 22 ; 15,19.38 ; 20,19), tantôt « les grands-prêtres » (12,10 ; 18,35 ; 19,6.21), tantôt « les grands-prêtres et les pharisiens » (7,32.45 ; 11,47.57 ;

blent indiquer qu'il y a, dans le quatrième évangile, un reflet de la situation qui existait au moment où écrivait Jean et qui semble avoir été caractérisée par l'opposition entre les Juifs et les Chrétiens qui vivaient les uns et les autres au sein d'une population qui, elle, n'était ni juive, ni chrétienne. LÜTGERT (*Die Juden im Johannesevangelium*, *Neut. St.*, p. 147-154) a tenté d'écarter la conséquence défavorable à l'authenticité du quatrième évangile qui se dégage de l'emploi fait par Jean du terme de Ἰουδαῖος. Il entend, par « Juifs », la partie du peuple qui vit conformément à la Loi, les pharisiens et leurs partisans, mais il ne peut fournir aucun exemple de l'emploi de « Juifs » dans ce sens.

18,3), tantôt encore « les pharisiens » (1,24 ; 4,1 ; 9,13.15.16 ; 11,46 ; 12,19.42)[1].

Il ne paraît pas connaître la juridiction du sanhédrin. Le terme de συνέδριον, qui ne se trouve qu'une fois chez lui (11,47), désigne l'assemblée au cours de laquelle on décide de faire mourir Jésus. Il semble bien qu'il ne s'agisse là, dans sa pensée, que d'un conciliabule officieux et non d'une séance régulière du plus haut conseil juif. Dans le procès de Jésus, ce sont les chefs des prêtres et surtout le Souverain Sacrificateur qui interviennent, et il n'est pas indiqué que celui-ci agisse en sa qualité de président du sanhédrin[2].

Il faut encore signaler un point important. L'évangéliste dit : « Caïphe était grand-prêtre cette année-là » (11,49 cf. 11,51 ; 18,13). Cette expression semble supposer que les fonctions de grand-prêtre étaient annuelles (Loisy, p. 367 ;

1. Ces expressions sont tellement mélangées qu'il est impossible d'expliquer leur variété par une hypothèse de juxtaposition de sources.

2. Il pourrait se faire que l'absence de toute mention du sanhédrin dans le récit de la passion s'explique par l'influence d'une source qui ne relatait pas de procès juif, mais seulement une intervention plus ou moins officieuse du grand-prêtre. Néanmoins, comme Jean a certainement connu les récits synoptiques, l'absence du terme sanhédrin reste significative.

Bauer, p. 115 ; Heitmüller, p. 132)[1], alors que le grand-prêtre était nommé à vie et que les multiples dépositions de grand-prêtre qu'il y eut à l'époque romaine ne produisirent cependant pas une instabilité telle qu'on ait pu avoir l'impression de fonctions annuelles[2], comme l'étaient celles des grands-prêtres du culte impérial en Asie. Le quatrième évangile semble donc commettre une grave erreur sur un point important de l'organisation religieuse du peuple juif. La conclusion qu'il faut tirer de ces faits est que le judaïsme que connaît l'évangéliste est celui d'après 70 qui a cessé d'être une nation,

1. Zahn (*Einl.*, *II*, p. 564. *Comm.*, p. 487, n. 98) résout la difficulté en entendant « cette année-là » dans le sens de « à ce moment-là ». Cette interprétation, qui soulève des difficultés grammaticales (cf. Bischoff, *Exegetische Randbemerkungen*, *Z. N. T. W.*, *IX*, 1908, p. 166 s.), se heurte, en outre, au fait que la triple répétition de la formule lui donne un caractère stéréotypé.

2. Chez Luc aussi se trouve, à propos du souverain pontificat, une expression singulière ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα (3, 2) qui paraît supposer qu'il y avait simultanément deux grands-prêtres en fonctions ; mais Luc a une connaissance si exacte de l'organisation religieuse des Juifs qu'on ne peut lui attribuer une aussi grave erreur, et qu'on doit penser qu'il a voulu parler seulement de personnages influents de la classe sacerdotale ou, plutôt, que l'un des deux noms que donne son texte (celui de Caïphe probablement) a été ajouté après coup pour harmoniser deux traditions qui nommaient deux grands-prêtres différents dans l'histoire de la passion.

qui n'a plus de Temple et qui n'est plus qu'une communauté religieuse.

On sait qu'à partir de 70, la scission entre le judaïsme et le christianisme, préparée déjà depuis un certain temps, devint profonde et définitive[1]. C'est cette situation que connaît Jean et qu'il projette dans le passé. Jésus, parlant aux Juifs dans le quatrième évangile, ne dit pas « la Loi, » mais « votre Loi » (8,17 ; 10,34 ; 15,25).

Le judaïsme n'est pas seulement pour l'évangéliste une grandeur étrangère, c'est une puissance hostile. La polémique et surtout l'apologétique antijuive est une de ses préoccupations dominantes. Le Christ johannique ne vise pas, comme le Christ synoptique, à combattre les abus qui s'étaient introduits dans le judaïsme ; il s'attache à défendre le christianisme en répondant aux critiques et aux objections que lui adressaient les Juifs. Ceux-ci apparaissent comme les ennemis déclarés de l'Évangile. Jean leur attribue des mesures de police très précises

1. Pour Jean, l'opposition entre le judaïsme et l'Evangile est absolue (1,11). Nicodème, qui est un « docteur en Israël » (3,10) et qui n'est pas, *a priori*, mal disposé pour Jésus puisqu'il vient le trouver et qu'il salue en lui « un maître qui vient de Dieu » (3,2), est radicalement incapable de comprendre la pensée de Jésus. Les Juifs ne connaissent ni le Père, ni le Fils (7,28 ; 8,19 ; 15,21-24).

contre les disciples de Jésus (9,22. 34 ; 12,42). De telles mesures, si elles avaient été réellement prises contre Jésus et ses disciples, n'auraient pas manqué d'avoir une action directe sur la marche de l'histoire évangélique. Or, nous ne trouvons trace de cette action ni dans les synoptiques, ni dans le quatrième évangile. De plus, la sanction indiquée contre les sectateurs du Christ est l'expulsion de la synagogue, ce qui suppose que le centre de la vie religieuse du judaïsme est la synagogue et non le Temple. C'est une situation qui a existé après la destruction de Jérusalem, mais pas du vivant de Jésus, sinon, tout au plus, dans la Diaspora.

Ceux contre qui le quatrième évangéliste fait porter son apologétique sont les représentants du judaïsme de son temps. Ce sont les dirigeants des synagogues qui emploient tous leurs efforts à empêcher les Juifs de se convertir à l'Évangile, qui tracassent, excluent et, le cas échéant, cherchent à faire mourir ceux qui se convertissent. Ils dirigent, d'autre part, contre la doctrine chrétienne une argumentation qui n'est pas sans impressionner les fidèles, puisque le quatrième évangile, qui s'adresse à des Chrétiens, éprouve le besoin de la combattre.

A l'époque où le quatrième évangile a été composé, Juifs et Chrétiens formaient deux

groupes absolument séparés l'un de l'autre, mais qui n'étaient pas sans rapports entre eux, qui cherchaient, au contraire, à agir l'un sur l'autre ; les Juifs s'efforçant de maintenir leur position et d'entraver la propagande chrétienne en dirigeant des objections dogmatiques contre la christologie et même en prenant des mesures disciplinaires contre ceux qui se convertissaient, ce qui prouve que des conversions devaient fréquemment se produire parmi eux.

D'autre part, l'acuité de la polémique johannique montre que le péril juif ne paraissait pas imaginaire à l'évangéliste. Il avait le sentiment qu'une action énergique était nécessaire pour empêcher la défection des fidèles.

Si le christianisme et le judaïsme sont, au moment où l'évangile a été composé, des rivaux et même des ennemis, ce sont des frères ennemis. La séparation entre eux est définitive, mais le souvenir d'une origine commune subsiste encore. Les Chrétiens auxquels l'évangile s'adresse, s'ils sont dans une certaine mesure hellénisés, sont d'origine juive et, si vive que soit leur opposition contre le judaïsme, ils n'en ont pas perdu le souvenir.

Il serait imprudent de vouloir traduire ces constatations en chiffres. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, si la composition après 70, et

même sensiblement après cette date, est certaine, il ne faut pas cependant la faire descendre trop bas, puisque le souvenir des liens primitifs avec le judaïsme reste vivant.

On peut, pour fixer l'époque de composition de l'évangile, faire état, après Wellhausen (p. 127), des sentiments de Jean à l'égard de l'autorité romaine. Il y a, dans l'histoire de la passion, une tendance manifeste à charger les Juifs de la responsabilité de la mort de Jésus et à montrer Pilate cédant à leur pression malgré lui et non sans avoir très explicitement proclamé l'innocence de Jésus. Cette tendance est plus accentuée dans le quatrième évangile que dans les synoptiques[1], ce qui est d'autant plus caractéristique que Jean utilisait une tradition d'après laquelle c'était l'autorité romaine qui avait procédé à l'arrestation de Jésus.

Cette manière de présenter l'attitude du gouverneur romain à l'égard de Jésus se comprendrait difficilement après le déchaînement des grandes persécutions qui furent la déclaration de guerre de l'Empire au Christianisme. On ne doit peut-être pas considérer comme telle la persécution de Domitien (96) qui sévit surtout

1. Maurice Goguel, *Les Chrétiens et l'empire romain à l'époque du Nouveau Testament*, p. 24 s. ; *Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion*, *R. H. R.*, *t. LXII* (1900), p. 301 s.

à Rome. Il faudrait, à tout le moins, fixer comme limite extrême le règne de Trajan (98-117), puisque la correspondance entre Pline et Trajan, qui date de 112, autorise à penser que, sous cet empereur, les persécutions contre les Chrétiens, si elles n'étaient pas partout et toujours menées avec vigueur, restaient toujours possibles ; ce qui suppose que l'Empire avait pris, théoriquement au moins, position contre le christianisme. Il y aurait donc lieu de penser que le quatrième évangile doit être antérieur au règne de Trajan. Ceci conduirait à faire remonter un peu plus haut le *terminus ad quem* indiqué par la critique externe. On pourrait ainsi fixer à 90-110 environ l'époque de la composition du quatrième évangile. Il ne nous paraît pas possible d'arriver à une plus grande précision pour la question de date.

III. — Le lieu d'origine [1]

La tradition courante sur l'origine du quatrième évangile depuis le second siècle en fixe la composition en Asie Mineure et, plus spécia-

1. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangeliums*, Gutersloh, 1902 ; Zurhellen, *Die Heimat des vierten Evangeliums*, Tübingen, 1909.

lement, à Ephèse. Il semble bien que la légende du vieil apôtre, dernier survivant du cercle apostolique, soit visée au *chapitre* 21, ce qui établirait une relation entre l'évangile et l'Asie [1].

Diverses observations d'inégale importance viennent appuyer cette thèse. Si le fait que le premier témoignage précis de l'existence de l'évangile se rencontre en Asie avec Papias peut être le résultat d'une rencontre toute fortuite, on ne peut expliquer de même la relation du quatrième évangile avec les épîtres johanniques et avec l'Apocalypse [2] ; c'est-à-dire avec les documents qui paraissent bien originaires d'Asie Mineure [3]. Il est possible aussi que l'expression « grand-prêtre de cette année-là » 11,49.51 ; 18,13) trahisse la connaissance du culte asiate des empereurs.

D'autres arguments sont moins probants. Il est vrai qu'André et Philippe paraissent occuper dans l'évangile une certaine place

1. Si la manière dont Pierre et le Bien-Aimé sont présentés au *chapitre* 21 trahissait bien la rivalité des Églises de Rome et d'Asie (p. 353 s.), l'origine éphésienne de ce chapitre serait certaine.

2. Nous examinerons la relation du quatrième évangile avec les autres écrits johanniques, quand nous étudierons ces livres.

3. Le montanisme, le mouvement des Aloges et peut-être certaines formes du gnosticisme trahissent aussi la connaissance du quatrième évangile en Asie.

(1,40-44 ; 6,7 ; 12,22 ; 14,8), mais cela tient-il à ce que la tradition attribuait à ces apôtres des théâtres d'activité voisins de l'Asie Mineure (le Pont et la Bithynie pour André, Hiérapolis pour Philippe) (Bousset, art. *Johannesevangelium, R. G. G. III*, col. 613 ; Heitmüller, p. 35) ? Ou bien n'est-ce pas tout simplement parce que l'évangéliste a tenu à souligner le fait de la présence près de Jésus d'apôtres qui portaient des noms grecs ?

Le fait qu'Ephèse a été un des centres où s'est développée la théorie du Logos, depuis Héraclite jusqu'à Justin Martyr (Holtzmann-Bauer, p. 13), ne peut guère être considéré comme significatif, car Ephèse n'a pas eu le monopole de ce genre de spéculation. On ne peut non plus faire fond sur l'opposition de l'évangile contre les disciples de Jean-Baptiste dont un groupe résidait à Ephèse, car il y a certainement eu de ces disciples en dehors de l'Asie.

Les arguments que l'on peut faire valoir en faveur de la composition de l'évangile à Ephèse ou en Asie ne sont pas assez rigoureux pour que toute hypothèse inverse puisse être écartée, et cela d'autant plus qu'il serait parfaitement concevable que l'évangile, composé en dehors de l'Asie, y ait été apporté de bonne heure et

que ce soit là qu'il ait reçu sa forme définitive.

L'hypothèse d'une origine égyptienne pourrait être envisagée, mais on ne peut guère invoquer en sa faveur que l'affinité de la pensée johannique avec la spéculation judéo-alexandrine et peut-être avec certaines autres formes de la pensée égyptienne. Les arguments de cet ordre sont loin d'être décisifs surtout pour une époque où les échanges d'idées étaient actifs dans tout le bassin de la Méditerranée.

Les hypothèses de Wuttig et de Resch (*Aus-serkanonischen Paralleltexte zu den Evangelien, IV*, *T. U.*, *X*,4, Leipzig, 1896, p. 32 s.), qui envisagent Jérusalem ou Pella comme lieu de composition, s'appuient sur le témoignage du Canon de Muratori auquel elles attribuent une valeur et une précision qu'il est loin d'avoir[1]. Par contre, l'hypothèse de la Syrie, défendue par plusieurs critiques[2], mérite d'être prise en

1. L'hypothèse de la composition en Palestine, proprement dite, paraît exclue par le fait que l'évangéliste écrit pour des lecteurs de langue exclusivement grecque, comme le prouve le soin qu'il a de traduire les mots hébreux ou araméens (Zahn, *Einl.*, *II*, p. 545).

2. Zurhellen, *ouv. cit.* ; cf. Jülicher, p. 387 ; Baldensperger, *Prolog.*, p. 208 ; Burney, p. 127 s. Schlatter (*ouv. cit.*) précise l'hypothèse de la Syrie en entendant qu'il s'agit de la Palestine.

sérieuse considération. Plusieurs arguments peuvent être donnés en sa faveur. Il y a d'abord une raison de langue. Nous avons vu que celle du quatrième évangile trahit une influence assez sensible de l'araméen et doit provenir, pour le moins, d'un milieu sur la langue duquel l'araméen avait exercé une influence assez profonde, condition qu'il est plus facile de concevoir réalisée en Syrie qu'en Asie.

En faveur de la Syrie, on peut encore citer les affinités de la pensée johannique avec la Didachè et avec Ignace[1]. On peut encore invoquer, à l'appui de l'hypothèse syrienne, un témoignage externe[2] : dans les manuscrits de la version arménienne du commentaire d'Ephrem sur le Diatessaron, on lit, à la suite du texte, divers fragments précédés de cette note « du même Ephrem ». L'un d'eux est ainsi traduit par Conybeare « *Johannes scripsit illud Antiochiae nam permansit in terra usque ad tempus Trajani* ».

1. On pourrait citer aussi les contacts signalés (p. 222 s.) entre le quatrième évangile et l'évangile de Luc (Bousset, art. *Johannesevangelium*, *R. G. G.*, *III*, col. 613). Cependant, les arguments en faveur de la composition du troisième évangile à Antioche n'ont pas une valeur absolue. D'autre part, un livre comme l'évangile de Luc a dû être connu et exercer son influence dans d'autres milieux que celui où il a été composé.

2. F.-C. Conybeare, *Ein Zeugniss Ephräms über das Fehlen von c.* 1 *und* 2 *im Texte des Lucas*, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 193 s.

Conybeare estime qu'Ephrem a puisé ce renseignement à une source très ancienne et qu'il était peut-être donné à la suite du texte de Tatien. Il pense qu'il pourrait venir des Papias. Etant donnée l'universalité avec laquelle la tradition éphésienne a été reçue dans l'ancienne Eglise, ce témoignage des manuscrits arméniens n'est pas sans valeur.

L'ensemble des arguments favorables à une origine syrienne du quatrième évangile a donc un certain poids.

Peut-être les deux traditions opposées (Asie et Syrie) ne sont-elles pas inconciliables. On pourrait concevoir que l'évangile, composé sous sa forme première en Syrie, peut-être à Antioche, a été apporté, remanié et édité en Asie. Cette hypothèse concilierait heureusement les données en apparence contradictoires que nous possédons sur le lieu de composition du quatrième évangile.

CONCLUSION

LA VALEUR HISTORIQUE DE L'ÉVANGILE

Quelle est, devons-nous demander au terme de nos recherches, la valeur historique du quatrième évangile ?[1] Nous n'avons guère, pour répondre à cette question, qu'à grouper les observations que nous avons faites. Deux thèses sont en présence. Pour les uns, le quatrième évangile est une source historique de premier ordre, c'est l'œuvre d'un témoin oculaire. Tout au plus, pourrait-on admettre que la préoccupation théologique et religieuse qui le domine, le désir de son auteur de faire saisir l'esprit de l'enseignement de Jésus, plutôt que d'en repro-

1. Nous entendons parler de la valeur historique de l'évangile pour la vie de Jésus ; il va sans dire qu'il a, d'autre part, une valeur de premier ordre pour l'histoire de la période dans laquelle il a vu le jour.

duire scrupuleusement la lettre, a influencé plus ou moins profondément le tableau qu'il présente, en sorte que, tout en attribuant une haute valeur historique à son témoignage, il conviendrait de n'en user qu'avec un certain discernement quand on veut faire œuvre de reconstitution historique. Beaucoup de partisans de l'authenticité insistent particulièrement sur ces réserves à propos des discours du Christ johannique[1].

Pour d'autres, le quatrième évangile est sans valeur historique indépendante. « Je ne trouve pas un seul point, écrit Jülicher (*Einl.*, p. 379), où notre connaissance de la vie de Jésus serait accrue par Jean » et il conclut : « Nous sommes contraint de refuser à Jean toute valeur documentaire indépendante pour la vie de Jésus » (p. 382).

La vérité paraît être entre ces termes extrêmes. Pris dans son ensemble, le quatrième évangile ne peut être regardé comme un tableau fidèle de l'activité et de l'enseignement de Jésus. C'est une œuvre apologétique et polémique inspirée par un point de vue théologique très différent de celui de Jésus et même de celui du christianisme primitif. Les discours du Christ

1. On trouvera dans notre *Ch. I* (p. 44) l'indication des principaux représentants de ce point de vue que nous ne faisons qu'indiquer ici.

johannique ne sont que l'exposé de la pensée de l'évangéliste. Ni au point de vue de la chronologie, ni à celui de la géographie, le tableau tracé par Jean ne peut être regardé comme cohérent et comme correspondant à la réalité des faits. Mais ce serait aller trop vite que de passer, pour ces motifs, condamnation sur l'évangile. Nous avons essayé de montrer que Jean a disposé, pour composer son livre, de traditions en partie indépendantes des synoptiques et qui, dans une large mesure, sont de valeur excellente. La critique ne doit pas se borner à mettre en lumière les invraisemblances, les incohérences et les anachronismes du récit johannique, elle doit s'efforcer de dégager, pour les utiliser, les matériaux excellents dont il peut s'être servi.

Un examen détaillé des données géographiques fournies par l'évangéliste confirmerait, croyons-nous, cette opinion[1]. On trouve, dans l'évangile, certaines indications caractéristiques sur Béthanie (1,28), sur Enon près de Salem (3,23), sur Bethsaïda (1,44), sur Cana (2,1 etc.), sur Sychar et le puits de Jacob (4,5), sur la topographie de Jérusalem : Béthesda (5,2), le

1. Furrer, *Das Geographische im Evangelium nach Johannes*, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 257-265 ; Th. Zahn, *Zur Heimatkunde des Evangelisten Johannes*, *N. k. Z.*, *XVIII*, 1907, p. 265-294, 593-608, *XIX*, 1908, p. 31-39, 207-218.

trésor du Temple (8,20), Siloé (9,7), le portique de Salomon (10,23), le Cédron (18,1), Gabbatha (19,13). Tous ces détails sont étrangers à la tradition synoptique et l'on ne peut songer, pour les expliquer, qu'à deux hypothèses : ou bien ce sont des trompe l'œil, des indications, précises en apparence, destinées à colorer le récit en donnant une impression de réalité historique qu'il n'avait pas en lui-même, ou bien ce sont des indications que l'évangéliste a empruntées à des sources. Cette seconde hypothèse nous paraît plus naturelle et plus vraisemblable que la première. Comment, en effet, attribuer ce travail de reconstruction à un auteur qui avait si peu le souci de la géographie qu'il a pu (6,1) faire passer Jésus directement de Jérusalem à la rive orientale de la mer de Galilée, justifiant ainsi ce jugement sévère de Schwartz : « Le quatrième évangéliste ne comprend rien à la géographie » (*II*, p. 119) ?

A propos des faits et des personnages, on peut faire des observations toutes semblables. Comment un allégoriste du second siècle pourrait-il savoir qu'au temps de Jésus on travaillait depuis 46 ans à la construction du Temple (2,20) ? [1]

Sans doute, parmi les personnages que le

1. Cf. Maurice Goguel, *Notes d'histoire évangélique. Le problème chronologique*, *R. H. R.*, *t. LXXIV*, 1914, p. 26 s.

quatrième évangéliste est seul à nommer, il y en a, tel Lazare, qui ne paraissent que des figures idéales. Mais Marie de Clopas, de 19,25, est, selon toute vraisemblance, la même femme que Matthieu (27,56) appelle Marie, mère de Jacques et de Joseph, et Marc (15,40) Marie, mère de Jacques le mineur et de José ; et comment expliquer, si ce n'est pas l'hypothèse d'une source différente, que Jean lui ait donné un autre nom ? Nicodème joue, dans le récit de la sépulture de Jésus (19,39), un rôle qui suppose le témoignage d'une tradition (p. 466), car l'ensevelissement de Jésus était suffisamment assuré par Joseph d'Arimathée dont le personnage était fourni par la tradition synoptique.

A mesure que le bloc homogène que constituait autrefois le témoignage des évangiles synoptiques s'est effrité sous l'action de la critique, si bien qu'on n'y peut plus reconnaître que des matériaux de grande valeur sans doute, mais dont aucun ne peut être admis sans examen, l'abîme qui paraissait séparer le quatrième évangile des trois premiers s'est, en partie, comblé. La tradition synoptique ne peut plus, à l'heure actuelle, être considérée comme un critère infaillible qui permette de juger et de condamner la tradition johannique. L'heure est venue où justice doit être rendue aux matériaux

que contient le quatrième évangile. De la judicieuse utilisation qu'il s'agit maintenant d'en faire, on peut, croyons-nous, attendre légitimement un progrès de notre connaissance de l'histoire évangélique.

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

Pendant l'impression du présent volume, a paru un ouvrage important dont il n'a plus été possible de tenir compte, mais dont le titre doit, au moins, être indiqué : Julius Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums. Zweiter Teil : Das Mysterienevangelium des hellenisierten kleinasiatischen Christentums*, Tübingen, 1923.

Nous signalons aussi l'article de C.-C. Torrey (*The aramaic Origin of the Gospel of John*, *Harv. theol. Rev.*, 1923,4), qui accepte la théorie de Burney dont il a été question p. 252, n. 2.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE 5
Principaux ouvrages cités. 7

CHAPITRE PREMIER

HISTOIRE DU PROBLÈME JOHANNIQUE

I. — Aperçu général 14
II. — Le problème johannique avant 1820. . 18
III. — De Bretschneider à Strauss 20
IV. — De Strauss à Baur 24
V. — Friedrich-Christian Baur et l'école de Tübingue 27
VI. — De Keim au début du XX^e siècle . . . 36
VII. — La critique johannique au début du XX^e siècle, en dehors de la question des sources 52
VIII. — La nouvelle phrase du problème johannique. La composition de l'évangile. . 55
IX. — Comment se pose actuellement le problème du quatrième évangile 72
1° Le problème de la critique externe. 73
2° L'analyse de la pensée johannique. 73
3° L'étude littéraire de l'évangile. . 74
4° Le problème historique. 75
5° Le problème de la composition. . 78

CHAPITRE II

L'APÔTRE JEAN

I. — L'apôtre Jean dans le Nouveau Testament. 82
II. — La mort de l'apôtre Jean 92
III. — La tradition ultérieure 103

CHAPITRE III

LE QUATRIÈME ÉVANGILE DANS LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE JUSQU'A IRÉNÉE

I. — Position du problème 107
II. — Traces du quatrième évangile dans les livres du Nouveau Testament et dans les plus anciens apocryphes 109
III. — Le quatrième évangile dans les œuvres des pères apostoliques. 112
IV. — Le quatrième évangile chez Papias. . . 120
V. — Le quatrième évangile dans les controverses pascales 129
VI. — Le quatrième évangile dans la seconde moitié du second siècle 132
VII. — Conclusion 137

CHAPITRE IV

LA TRADITION SUR L'APÔTRE JEAN EN ASIE ET SUR L'ORIGINE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

I. — Le silence des témoins antérieurs à Papias 138
II. — Papias 141

III. — Les Aloges et la réaction provoquée par leur mouvement 158
IV. — Irénée 169
V. — Polycrate 173
VI. — La question des deux Jeans. 176
VII. — Conclusion. 181

CHAPITRE V

LE CARACTÈRE LITTÉRAIRE DE L'ÉVANGILE

I. — Analyse de l'évangile 183
II. — Le plan de l'évangile 193
III. — Le groupements des récits 201
IV. — L'intérêt des récits 207
V. — Le caractère de l'évangile. 212
VI. — Le quatrième évangile et les traditions antérieures 215
VII. — La dialectique johannique 226

CHAPITRE VI

LE TEXTE ET LA LANGUE

I. — Le texte 234
II. — Les additions au texte du quatrième évangile 236
III. — Le vocabulaire et la syntaxe 242
VI. — Le style. 253

CHAPITRE VII

LE CADRE ET LE CARACTÈRE DU RÉCIT JOHANNIQUE

I. — Le cadre chronologique 262
II. — Le caractère du cadre chronologique . . 267

III. — La question de l'unité des récits galiléens 269
IV. — Les récits des chapitres 7 à 12 279

CHAPITRE VIII

LE CHAPITRE 21

I. — Les rapports du chapitre 21 avec les chapitres 1 à 20 285
II. — Les récits du chapitre 21 291
III. — La notice de 21, 24-25 306

CHAPITRE IX

LE TÉMOIGNAGE DE L'ÉVANGILE SUR SON AUTEUR LE DISCIPLE BIEN-AIMÉ

I. — Le problème 315
II. — La première personne dans le prologue de l'évangile 316
III. — Le disciple anonyme 323
IV. — Le disciple que Jésus aimait 331
V. — L'anonyme du chapitre 21 348
VI. — L'origine et le caractère de la tradition sur le disciple bien-aimé 350

CHAPITRE X

LA COMPOSITION DE L'ÉVANGILE

I. — Les gloses des rédacteurs postérieurs . . 356
II. — Le rôle de l'éditeur 359
III. — Les additions de l'évangéliste à son œuvre primitive 365

CHAPITRE XI

LES SOURCES DE L'ÉVANGILE

I. — Les sources des chapitres 1 à 6 384
II. — Les sources des chapitres 7 à 11 . . . 411
III. — Les sources de l'histoire de la passion et de la résurrection 436
IV. — Conclusion 470

CHAPITRE XII

LA PENSÉE RELIGIEUSE DE L'ÉVANGILE

I. — Caractéristique générale 471
II. — Le type de la piété johannique 475
III. — Le contenu de la pensée johannique . . 478
1. L'Evangile et l'Ancien Testament . 478
2. La notion de Dieu 479
3. Le monde, le péché et la chair, ténèbres et lumière. 480
4. La christologie 481
5. L'œuvre rédemptrice du Christ. . . 491
6. Les bénéficiaires de l'œuvre du Christ 495
7. Les conditions du salut 497
8. La vie du croyant racheté et le ministère de l'Esprit. 501
IV. — Le caractère apologétique et polémique du quatrième évangile 504
1. L'apologétique contre le mysticisme hellénistique. 504
2. L'apologétique messianique. . . . 506
3. L'apologétique contre les disciples de Jean Baptiste 508
V. — Les sources de la pensée johannique . . 510
1. L'Ancien Testament 510

2. L'origine de la notion du Logos . . 511
3. L'influence du mysticisme hellénistique 522
4. Les Odes de Salomon. 524
VI. — La place de la théologie johannique dans l'évolution du christianisme primitif. . 525
1. La théologie johannique et l'enseignement de Jésus 525
2. La théologie johannique et le paulinisme 526
3. La théologie johannique et Ignace . 527

CHAPITRE XIII

L'AUTEUR, LA DATE ET LE LIEU DE COMPOSITION DE L'ÉVANGILE

I. — L'auteur 529
II. — La date de composition 530
III. — Le lieu d'origine 545

CONCLUSION

LA VALEUR HISTORIQUE DE L'ÉVANGILE. 551

Rochefort-sur-mer. — Imprimerie A. Thoyon-Thèze

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

ÉDITIONS ERNEST LEROUX, 28, Rue Bonaparte, PARIS

L'ÉVANGILE DE MARC

ET

SES RAPPORTS AVEC CEUX DE MATHIEU ET DE LUC

Essai d'une Introduction critique
à l'étude du second Évangile

Par MAURICE GOGUEL

Un vol. in-8° . . . . . 12 fr.

L'ÉTAT ACTUEL DU PROBLÈME TOTÉMIQUE

Étude critique des Théories sur les Origines
de la Religion et de l'Organisation sociale

Par ARNOLD VAN GENNEP

Un fort vol. in-8° . . . . . 25 fr.

LES

ORIGINES CANANÉENNES DU SACRIFICE ISRAÉLITE

Par RENÉ DUSSAUD

Un vol. gr. in-8° . . . . . 30 fr.

LA LÉGENDE D'OCTAVE AUGUSTE

Dieu, Sauveur et Maître du Monde

Par W. DEONNA

Un vol. in-8° . . . . . 7 fr.

ÉDITIONS ERNEST LEROUX, 28, Rue Bonaparte, PARIS

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE DES RELIGIONS

PRÉCÉDEMMENT PARUS :

INTRODUCTION A L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Par René DUSSAUD

Un vol. in-16. . . . . 7 fr.

LE CANTIQUE DES CANTIQUES

Essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon

Par René DUSSAUD

Un vol. in-16 . . . . . 3 50

L'APOTHÉOSE DE JÉSUS

Par Auguste HOLLARD

Préface de Maurice GOGUEL

Un vol. in-16. . . . . 7 fr.

INTRODUCTION AU NOUVEAU TESTAMENT

Par Maurice GOGUEL

Tome Ier, 1 vol. in-16 . . . . . 20 fr.
Tome III, 1 vol. in-16 . . . . . 12 fr.

INTRODUCTION A L'ANCIEN TESTAMENT

Par FARGUES

Un vol. in-8° . . . . . 10 fr.

ROCHEFORT-SUR-MER. — IMPRIMERIE A. THOYON-THÈZE